GILBERTO GIMÉNEZ
Coordinador

El retorno de las CULTURAS POPULARES en las ciencias sociales

El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales

Gilberto Giménez
Coordinador

El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales



Instituto de investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2017

HM621
R48

El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales / Gilberto Giménez (coordinador). -- Primera edición. – México : UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2017.

225 páginas.

ISBN: 978-607-02-9165-4

Este libro es producto del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales.

1. Cultura popular -- América Latina -- Congresos.
2. Pluralismo cultural -- Congresos. I. Giménez, Gilberto, coordinador.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto y de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Primera edición: 2017

Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, 04510. Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Mauro Chávez Rodríguez
Diseño de portada: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Angélica Nava Ferruzca

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-02-9165-4

Índice

Introducción

Gilberto Giménez

El posmodernismo en las ciencias sociales

Con excepción del último capítulo —que debe considerarse como una especie de anexo—, el presente volumen recoge una selección de las ponencias presentadas en el Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales en el año 2012,[1] que versó sobre el retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas. Para ubicar el sentido que se pretendió dar a este seminario, hay que situarlo en el contexto del posmodernismo, una corriente de pensamiento

[1] El Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales, ya institucionalizado como tal en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, funciona ininterrumpidamente con ritmo mensual desde finales de 1990 (implica la realización de diez grandes eventos académicos por año en el citado instituto). En el presente desborda el plano puramente formativo para convertirse en una especie de centro de análisis de los grandes problemas nacionales (y globales) a través de sus programas temáticos. Así, en los últimos años este seminario —que puede considerarse como el mayor generador de eventos académicos en el Instituto de Investigaciones Sociales— ha desarrollado los siguientes temas: 2010, "Ciclo de conferencias conmemorativas del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución mexicana"; 2011, "La sociología de Bourdieu después de Bourdieu en Europa"; 2012, "El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas"; 2013, "La violencia del narcotráfico en México"; 2014, "La crisis ambiental desde el punto de vista de las ciencias sociales" (con el Dr. Enrique Leff como co-coordinador); 2015, "Creencias y fe religiosa en tiempos de incertidumbre y de riesgo global"; 2016, "La teoría y el análisis de la cultura hoy".

que floreció en los años ochenta y noventa al calor del neoliberalismo y la caída del muro de Berlín.

La discusión del posmodernismo en las ciencias sociales, y particularmente en el análisis de la cultura, comenzó con las obras de los filósofos franceses Jean-François Lyotard (1979) y Jean Baudrillard (1981), quienes anunciaban el "fin de los grandes relatos" y la obsolescencia del marxismo, debido a que la economía moderna ya no tiene como eje la producción y la explotación de los trabajadores, sino el consumo masivo, particularmente de imágenes o "simulacros". Aunque muchos piensan que Daniel Bell ya fue un precursor *avant la lettre* del posmodernismo en los años sesenta y comienzos de los setenta con su obra *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (1991).

A pesar de que en la época considerada se hablaba mucho de la "cultura posmoderna", muy pocos se atrevían a definirla, e incluso algunos de los autores posmodernos se negaban a hacerlo por principio. Sin embargo, algunos estudiosos, como Philip Smith (2001: 215), creen poder espigar en sus obras los siguientes rasgos que caracterizarían a la cultura y la sociedad posmodernas, que la mayor parte de ellos aceptarían como pertinentes, aunque los expliquen de maneras muy diferentes:

- La cultura y los medios masivos se han vuelto mucho más poderosos e importantes en la vida social que en la fase anterior.
- Las vidas económica y social giran en torno al consumo de símbolos y estilos de vida antes que a la producción de bienes a través del trabajo industrial.
- Las ideas convencionales acerca de la realidad y su representación se han vuelto problemáticas.
- La imagen y el espacio han reemplazado a las narrativas y a la historia como principios organizadores de la producción cultural.
- Prevalecen cada vez más rasgos estilísticos como la parodia, el pastiche, la ironía y el eclecticismo *pop*.

- Un paisaje citadino basado en el consumo domina las formas urbanas. Antes que organizarse en torno a la producción económica, estas formas tienen como principio dinamizador la provisión de servicios, entretenimientos, pasatiempos y estilos de vida. Ejemplos: centros comerciales, parques recreativos y complejos recreativos temáticos.
- La hibridación reemplaza las fronteras y las clasificaciones rígidas.

¿Culturas híbridas? La contribución de García Canclini

En América Latina, Néstor García Canclini retoma y desarrolla con originalidad, pero también con gran sentido de oportunidad, el último tópico en su libro *Culturas híbridas,* publicado en 1990. Este libro, reeditado en español y traducido a diferentes idiomas, causó un profundo impacto en la concepción y el análisis de la cultura en los países latinoamericanos, contribuyendo, quizás como un efecto colateral no previsto, a la invisibilización y cuasi eliminación de las culturas populares y los análisis de clases en la agenda académica. En efecto, el estudio de las culturas populares fue desapareciendo paulatinamente de los simposios internacionales, así como de los programas de enseñanza y de los proyectos de investigación en las universidades del continente, incluido México, donde, sin embargo, esta problemática había tenido una gran tradición y relevancia precisamente en los años setenta y ochenta, hasta la trágica desaparición de Guillermo Bonfil.[2]

[2] Aunque no es el objetivo del presente libro analizar la considerable producción de estudios sobre culturas populares en México en la época considerada, vale la pena mencionar a algunos autores que debatieron e hicieron aportes sustantivos a este respecto en nuestro país. Habría que citar, en primer lugar, a Guillermo Bonfil, quien cuestiona el traslado mecánico de las propuestas europeas para el estudio de las culturas populares y propone distinguir entre las clases subalternas del mismo origen cultural y las clases hegemónicas, y el pueblo colonizado de un origen civilizatorio diferente (Bonfil, 1982: 9-22, y 1991: 58-67). Esteban Krotz es otro de los estudiosos del tema; en uno de sus trabajos cuestiona el valor heurístico de la noción de cultura popular al no tener un referente empírico particular (Crotz, 1993). Por último, otro gran estudioso de las culturas étnicas y de las culturas

Pero, paradójicamente, en la etapa anterior a la publicación de *Culturas híbridas,* García Canclini fue uno de los autores que más contribuyeron a la teoría y el análisis de las culturas populares, como lo demuestra su estupenda intervención en el Simposio sobre Teoría e Investigación en la Antropología Social Mexicana, realizado en El Colegio de México en mayo de 1987, donde presentó una ponencia titulada "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular". En esta ponencia propone una reformulación del campo de estudio de las culturas populares, aceptando que "lo popular", definido gramscianamente como una "común condición de subalternidad", "permite abarcar sintéticamente todas las situaciones de subordinación y dar una identidad compartida a los grupos que coinciden en un proyecto solidario" (p. 21). Pero para construir una teoría sobre la cultura popular y superar el peso del indigenismo y el folklorismo descontextualizado en la antropología mexicana, García Canclini propone abordar especialmente "tres ámbitos distintivos de la modernidad: el obrero, el urbano y las comunicaciones masivas" (p. 15), pero descartando al mismo tiempo las dicotomías abruptas que "no permiten ver la circulación cultural, la red de intercambios, préstamos y condicionamientos recíprocos entre clases diferentes, así como las 'formaciones intermedias' que los mejores continuadores de Gramsci reconocen" (p. 28). He aquí el tema germinal de la *hibridación*, que el autor desarrollará ampliamente apenas tres años después en *Culturas híbridas*.

Incluso puede afirmarse que existe una relativa continuidad entre su memorable ponencia de 1987 y su libro de 1990. Así, puede comprobarse que por lo menos hasta el capítulo sexto de este libro García Canclini retoma y desarrolla muchos de los tópicos ya introducidos en su citada ponencia, y sigue aceptando que "es posible construir una nueva perspectiva de análisis de lo tradicional-popular, tomando en cuenta

populares, Rodolfo Stavenhagen (1982), propuso transformar las instituciones culturales en México, impulsando la formación de la Dirección General de Culturas Populares, y luego, conjuntamente con Bonfil, la creación del Museo Nacional de Culturas Populares. Se puede añadir, sólo para completar el cuadro, un trabajo mío titulado "La cultura popular, problemática y líneas de investigación", publicado en 1986, que parece haber tenido una buena recepción en su época si se toma en cuenta el número de citas obtenido.

sus interacciones con la cultura de élites y con las industrias culturales" (p. 200). También afirma categóricamente que "el desarrollo moderno no suprime las culturas populares", y que éstas "se han desarrollado transformándose" (p. 200). Pero en el capítulo VII parece producirse una ruptura radical: el tópico de la hibridación, ahora aplicado a los "escenarios urbanos", se hiperboliza desmesuradamente y ocupa toda la escena, quebrando y mezclando las "colecciones" que organizaban los sistemas culturales urbanos, desterritorializando los procesos simbólicos y expandiendo los géneros impuros (p. 264). Aquí se introduce la tesis de que, particularmente en los escenarios urbanos, "se desvanecen las clasificaciones que distinguían lo culto de lo popular y a ambos de lo masivo" (p. 283), y la idea de que "los descoleccionamientos y las hibridaciones no permiten ya vincular rígidamente las clases sociales con los estratos culturales" (p. 286). Por lo tanto, "los cruces entre lo culto y lo popular vuelven obsoleta la representación polar entre ambas modalidades de desarrollo simbólico" (p. 323), porque "hoy todas las culturas son de fronteras" (p. 325) y, más aún, "las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento" (p. 326). En síntesis, la hibridación generalizada y omnipresente tiene la virtud de borrar las diferencias culturales porque "la interacción creciente entre lo culto y lo popular y lo masivo ablanda las fronteras entre sus practicantes y sus estilos" (p. 337). Por lo tanto, hay que disolver los tabiques culturales (p. 337). Y la conclusión tajante y perentoria que García Canclini infiere de todo esto es la siguiente: "La oposición entre lo culto y lo popular es insostenible" (p. 339).

Y si esto es así, si ya no existen diferencias ni jerarquías de poder entre lo culto, lo masivo y lo popular en virtud de la hibridación generalizada y de la desterritorialización estimulada por la globalización y los procesos migratorios, entonces estalla, por disolución de su objeto, todo proyecto de análisis de lo tradicional-popular, cuya posibilidad se aceptaba, sin embargo, en el capítulo precedente. García Canclini plantea explícitamente esta cuestión cuando se pregunta: ¿Cómo analizar las manifestaciones que no caben en lo culto o lo popular, que brotan de sus cruces o en sus márgenes? (p. 263). O también: ¿Cómo analizar materiales no encuadrables en los programas con que

clasifican lo real las ciencias sociales? (p. 264). La respuesta, indirecta, es sorprendente:

> me pregunto si el lenguaje discontinuo, acelerado y paródico del videoclip es pertinente para examinar las culturas híbridas, si su fecundidad para deshacer los órdenes habituales y dejar que emerjan las rupturas y yuxtaposiciones, no debiera culminar —en un discurso interesado en el saber— en otro tipo de organización de los datos (p. 264).

En efecto, para García Canclini el videoclip "es el género más intrínsecamente posmoderno", porque es *intergénero* ("mezcla de música, imagen y texto") y *transtemporal* ("reúne melodías e imágenes de varias épocas; cita despreocupadamente hechos fuera de contexto; y retoma lo que habían hecho Magritte y Duchamp, pero para públicos masivos", p. 284). Y como el análisis de un videoclip sólo permite la *descripción* de sus componentes heterogéneos, habría que concluir que éste es el objetivo de las "ciencias sociales nómadas" que el autor postula para el análisis de las culturas híbridas (p. 15). Todo análisis de la cultura se reduciría, entonces, a la detección y descripción de sus componentes híbridos, sin soporte teórico alguno (García Canclini nunca define en su libro qué es la hibridación, y sólo ofrece una profusión de ejemplos heterogéneos), y sin necesidad de recurrir a métodos más sofisticados que ni siquiera se mencionan en el libro, como la semiótica y la hermenéutica, entre otros.

Una de las críticas más molestas para García Canclini con respecto a las tesis sustentadas en el multicitado libro ha sido precisamente ésta: la no teorización de la metáfora de la hibridación, cuyo sentido es constitutivamente polisémico; y el descriptivismo como método que de ahí resulta. En un escrito posterior, publicado en el 2003, el autor se propone encarar la discusión epistemológica a este respecto.

Para "teorizar" el término en cuestión propone la siguiente definición: "entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas".

Pero esta definición sigue siendo, por un lado, extremadamente amplia y abstracta, y puede abarcar prácticas abismalmente diferentes, como las mezclas musicales y la ocupación del hemiciclo a Juárez en la Alameda por manifestantes de los movimientos urbanos, por la que se produciría una "interacción" hibridizante entre el pasado (Juárez) y el presente urbano (los manifestantes). Pero, por otro lado, la definición resulta muy restrictiva, porque sólo contempla las formas objetivas y observables de las culturas hibridizadas (todos sus ejemplos se inscriben en el ámbito de la música, de las artes plásticas, de la literatura y de las artesanías), y no las formas interiorizadas. En efecto, García Canclini nunca ha prestado atención a la dicotomía bourdieusiana: "símbolos objetivados" / "formas simbólicas y estructuras mentales interiorizadas". Por lo demás, ¿se puede interiorizar subjetivamente lo híbrido en cuanto híbrido sin recomposición o remodelación alguna? ¿Y pueden interiorizarse sin disonancia cognitiva y afectiva valores contradictorios? ¿En qué condiciones se puede hablar, entonces, de hibridización en el plano de la subjetividad?

En el artículo citado, el autor aprovecha la ocasión para responder a otras objeciones molestas, como, por ejemplo, que la hibridación no es un descubrimiento genial de la posmodernidad por la sencilla razón de que es la condición de toda cultura desde el momento mismo en que han comenzado a existir contactos entre los grupos humanos. García Canclini parece aceptar ahora, por lo menos implícitamente, la justeza de esta objeción: "No hay duda —dice— de que estas mezclas existen desde hace mucho tiempo, y se han multiplicado espectacularmente durante el siglo xx" (p. 2).

Pero lo más interesante del citado artículo es la propuesta de *pasar de la descripción a la explicación.* El autor se pregunta si la hibridación, tal como ha sido definida más arriba, "sirve para reformular la investigación intercultural y el diseño de políticas culturales transnacionales y transétnicas, quizás globales", y responde del siguiente modo:

> Una dificultad para cumplir estos propósitos es que los estudios sobre hibridación suelen limitarse a *describir* mezclas interculturales. Apenas comenzamos a avanzar, como parte de la reconstrucción sociocultural

> del concepto, para darle poder *explicativo*: estudiar los procesos de hibridación situándolos en relaciones estructurales de causalidad. Y darle capacidad *hermenéutica*: volverlo útil para interpretar las relaciones de sentido que se reconstruyen en las mezclas (p. 4).

No hemos visto hasta ahora que estos buenos propósitos epistemológicos se hayan cumplido, en parte porque el propio García Canclini ha dirigido sus investigaciones en los últimos tiempos a otros rumbos. Pero queremos terminar con la manera en que el autor aborda de paso otra de las críticas molestas. En efecto, se le había objetado que sólo aborde y celebre las "hibridaciones exitosas" y no las contradicciones y las confrontaciones entre culturas que se resisten a la fusión. En otras palabras, García Canclini parece tener una concepción demasiado irénica de la hibridación, olvidando que la misma no siempre es pacífica, sino que también puede ser conflictiva, desgarradora y polarizante. La objeción toma en cuenta, sin saberlo, la tesis de la "aculturación antagonista" presentada por George Devereux (1975: 204 ss.), basada en la idea de que:

> numerosas modificaciones e incluso invenciones culturales no son simplemente el producto de préstamos que una sociedad toma de otra sociedad, sino también frutos de oposiciones y resistencias. Para un país, sus actores y su cultura, rechazar activamente la cultura de otro país puede, a fin de cuentas, dejar huellas culturales más profundas que en el caso de una actitud de recepción pasiva.

García Canclini acepta la objeción: "es posible que la polémica contra el purismo y el tradicionalismo folklóricos nos haya llevado a privilegiar los casos prósperos e innovadores de hibridación" (p. 4), y considera como una contribución y un avance la idea de uno de sus críticos, según la cual así como es posible "entrar y salir de la modernidad", también es posible "entrar y salir de la hibridez" (p. 5).

Para terminar, lo que resulta incómodo en este artículo publicado en el 2003 es su tono un tanto arrogante —el libro había alcanzado el estrellato como *bestseller*— y su pretensión de erigir la categoría de hi-

bridación como un concepto-pivote que funcionaría como paradigma único y sería capaz de regir todo el ámbito del análisis cultural; y aún más, la pretensión de que todas las disciplinas sociales deberían reordenarse para servirle de corona. De aquí la pregunta retórica un tanto presuntuosa con que se inicia el artículo:

> ¿Cómo saber cuándo cambia una disciplina o un campo del conocimiento? Una manera de responder es: cuando algunos conceptos irrumpen con fuerza, desplazan a otros, exigen crear nuevas nociones o reformulan a las demás (...). Aquí quiero discutir en qué sentido puede afirmarse que hibridación es uno de esos términos detonantes (p. 1).

El retorno de las clases sociales y de las culturas populares

En nuestros días todo esto ya es historia; los vientos de la posmodernidad amainaron en la última década, las culturas populares y los análisis de clase retornaron a tambor batiente en la agenda académica internacional y latinoamericana, y los innegables aportes de García Canclini —que no fueron pocos[3]— fueron subsumidos y desbordados por teorías más amplias y mejor articuladas, como la nueva teoría de la interculturación elaborada por el filósofo y sociólogo francés Jacques Demorgon (2000, 2002, 2003, 2004, 2005) a partir de la reelaboración de la vieja teoría americana de la aculturación de los años treinta.[4]

[3] Entre otros méritos, hay que reconocer que García Canclini enfatizó una concepción más dinámica de la cultura (que "se desarrolla transformándose"), liberó la cultura popular del folklorismo descontextualizado y del tradicionalismo embalsamado, defendió la idea de la cultura como proceso de hibridación (hoy diríamos de interculturación) contra el esencialismo y los dualismos esquemáticos y postuló una metodología transdisciplinaria para su abordaje.

[4] Pese a los esfuerzos de García Canclini para entronizar la metáfora de la *hibridación* como categoría pivote y omnicomprensiva para el análisis de la cultura, actualmente ese lugar lo ocupa la categoría de *interculturación*, que subsume la hibridación apenas como una de sus modalidades, entre otras como ósmosis, injerto, transferencia, articulación, crasis, aculturación antagonista... (Demorgon, 2000: 35).

En efecto, la gran crisis económica de los años ochenta, la toma de conciencia internacional de la desigualdad creciente en el mundo provocada por los estudios de relevantes economistas (Piketty, 2014; Deaton, 2013), el descrédito general del neoliberalismo económico globalizado y la crisis ambiental derivada del uso de combustibles fósiles por las empresas extractivistas transnacionales, entre otros factores, han vuelto a colocar en el primer plano de la agenda académica la problemática de las clases sociales —cuya muerte y sepultura habían sido proclamadas desde los ochenta por las corrientes posmodernas (Pakulski y Waters, 1995; Laclau y Muffe, 2004)— y, de rebote, de las clases populares. Los títulos de algunas publicaciones recientes son elocuentes a este respecto: *Le retour des clases sociales* (Bouffartigue, 2001); "Who is responsible of the disappearance of social classes?" (Mercklé, 2012); "Peut-on parler des clases populaires?" (Schwartz, 2011). Algunas de las teorías recientes recuperan la inspiración weberiana, como la llamada Escuela de Nuffield (Oxford), liderada por el sociólogo John Goldthorpe (hoy profesor emérito), cuya definición y esquema de clases han sido adoptados por el gobierno británico en su National Statistic Socio-Economic Classification, y también en parte por la Unión Europea (ESeC). Otras encuadran sus investigaciones en el marco de la teoría marxista clásica, aunque revisada, como el grupo de antropólogos pertenecientes a la Asociación Europea de Antropólogos Sociales que a raíz de un panel organizado por esta asociación en su reunión de 2010 acaban de publicar un volumen titulado *Anthropologies of Class* (Carrier y Kalb, 2015). Pero la teoría que va adquiriendo preponderancia en Europa y el Reino Unido es, sin duda alguna, la de Bourdieu, quien integra a su modo la perspectiva weberiana y la marxista, definiendo las clases sociales por la distribución diferenciada y combinada del capital económico y del capital cultural entre los agentes sociales, en un esquema espacial y ya no piramidal (Atkinson, 2015). Así lo comprueban la reciente realización de la gran encuesta sobre las clases sociales en Gran Bretaña (Great British Class Survey Experiment), inspirada en el esquema de Bourdieu y organizada por el laboratorio científico de la BBC de Londres (Savage y Devine: 2013) —que suscitó un vivo debate en el país—, y la investigación colectiva

sobre clases populares en Francia, cuyos resultados fueron recogidos en el volumen *Sociologie des clases populaires contemporaines* (Siblot *et al.*, 2015).

En América Latina, el "retorno" de las culturas populares puede observarse sobre todo en Argentina y en el Brasil (*Cfr.* el capítulo de Alabarces en este mismo volumen), pero desgraciadamente no en México, que sigue aferrado, al parecer, a los últimos estertores del posmodernismo agonizante.

Las culturas populares según Schwartz y Siblot

A continuación nos proponemos resumir la propuesta teórica y la agenda de investigación presentadas por Olivier Schwartz (2011) que sirvieron de base a la gran investigación colectiva sobre clases populares en Francia y dieron origen a la publicación recién citada (Siblot *et al.*, 2015). Se trata de un conjunto de extractos de una tesina que el autor presentó en 1998 para obtener su habilitación para dirigir investigaciones y que decidió publicar finalmente en septiembre de 2011.

Inspirándose en un antiguo trabajo de Marcel Maget sobre las nociones de "pueblo" y de "popular", Schwartz propone como hipótesis que la noción de *clases populares* designa explícita o implícitamente en historia y en sociología a grupos que se caracterizan por la conjunción de dos tipos de propiedades: por una parte, de posición social y, por otra, "culturológicas". Las primeras se refieren a la condición dominada, inferior o subalterna que es común a las clases populares, sobre todo en el plano económico.[5] Las segundas tienen que ver con la "alteridad" o separación cultural en lo relativo a sus modos y estilos de vida, con respecto a las clases superiores.[6] "Posición dominada" sig-

[5] Se trata de una evidente reminiscencia del viejo concepto de "subalternidad instrumental" de Gramsci.

[6] Quizás fue esto lo que quiso expresar Mario Alberto Cirese (1976: 10 ss.) con su metáfora de los "desniveles culturales", no como teoría sino como la descripción de un estado de hecho que ha existido "en todas las sociedades conocidas hasta el presente" y que puede darse en mayor o menor grado (Cirese, 2008: 144 ss.)

nifica subalternidad y subordinación en la división social del trabajo y en las relaciones políticas y sociales, las cuales generan vulnerabilidad de las condiciones de existencia (que no implica necesariamente miseria), inseguridad y la falta de recursos. La "alteridad" o "separación cultural" implica cierta discontinuidad cultural con respecto a las normas dominantes, deposesión y producción de formas de vida propias (alteridad positiva, formas de autonomía relativa).

Es importante advertir que para Schwartz la "alteridad" o discontinuidad cultural no implican en modo alguno aislamiento cultural. La alteridad o diferencia cultural no impiden la hibridación parcial entre las culturas en contacto, ni la hibridación borra las fronteras culturales, contrariamente a la tesis sustentada por García Canclini en su libro *Culturas híbridas* (1990). Así, según nuestro autor, "las formas culturales dominantes siempre son parcialmente aprendidas, asimiladas e interiorizadas por los miembros de los grupos dominados" (p. 14).

En su trabajo, Schwartz afirma que explícita o implícitamente esta concepción de lo popular ha sido empleada por los historiadores y los sociólogos, como ha ocurrido en el análisis de *El carnaval de Romans* realizado por Le Roy Ladurie (1979), en el estudio de Daniel Roche (1981) sobre el "pueblo de París" en el siglo xviii, en el de Michelle Perrot sobre las clases populares urbanas en la *belle époque* y en el de Gérard Noiriel (1986) sobre los obreros en la sociedad francesa en el siglo xix, entre los historiadores. Por el lado de los sociólogos, en el estudio de Bernard Lahire (1995) sobre una población de obreros y empleados que trabajan como agentes de servicio en las escuelas maternales y en los refectorios escolares. Y aquí nosotros añadiríamos a los demólogos italianos que en los años setenta y ochenta realizaron innumerables estudios sobre las tradiciones populares en Italia, bajo la inspiración de Gramsci y la conducción del ya citado Mario Alberto Cirese, todos los cuales sostienen, en el fondo, esta misma concepción de las culturas populares.[7]

[7] Así, por ejemplo, para Cirese (1976) "los estudios demológicos se ocupan de la diversidad cultural que acompaña o corresponde a la diversidad social: entre todos los comportamientos y las concepciones culturales, ellos aíslan y estudian aquellos que tienen un vínculo específico de 'solidaridad' con el 'pueblo' (en cuanto distinto de las 'elites'.

Schwartz añade tres observaciones importantes.

1. La noción de "clases populares" no puede ser determinada empíricamente con precisión, por la existencia de formas sociales mixtas y de formas intermediarias. Por lo demás, la incertidumbre en cuanto a los límites es inherente a toda operación de categorización sociológica.

2. La noción reúne bajo la misma denominación conjuntos sociales muy heterogéneos y diversificados, lo que plantea el problema de la unificación de lo heterogéneo. Con otras palabras, las clases populares están lejos de ser homogéneas; lo que las caracteriza es más bien la segmentación. Esta consideración excluye de raíz toda concepción esencialista de las susodichas clases:

> A diferencia de la clase obrera, cuya apelación en singular sólo tiene sentido si se presuponen poderosos procesos de unificación colectiva, la expresión "clases populares" indica, por su forma misma, la existencia de una pluralidad y de una diversidad de grupos sociales. Por lo tanto, la noción de "clases populares" subraya inmediatamente que su objeto es a la vez uno y múltiple, heterogéneo, pero continuo. Se comprende que ella esté particularmente bien adaptada a situaciones en las que nos topamos no con grupos relativamente unificados y homogéneos, como pudo haber sido en el caso de numerosos grupos obreros, sino con conjuntos de figuras a la vez próximas y diferentes, estrechamente relacionadas entre sí, pero irreductibles a la unicidad (p. 24).

(…) La 'solidaridad' consiste en que los grupos sociales considerados como 'pueblo' son portadores de ciertos comportamientos y de ciertas concepciones. (…) Decir que ciertos grupos sociales 'populares' son portadores de ciertos hechos culturales significa que ellos los disfrutan o son sus usuarios de modo específico y característico, e incluso a veces exclusivo, y todo ello independientemente del origen de dichos hechos culturales en los estratos sociales dominantes o en los subalternos. (…) Si llamamos 'connotación' a la relación de solidaridad entre un hecho cultural y un grupo social, podemos decir que los estudios demológicos se ocupan de las actividades y de los productos culturales 'popularmente connotados'. Debemos añadir que se ocupan de éstos *precisamente porque y en tanto* están popularmente connotados, y no porque sean más 'valiosos', más 'auténticos', más 'bellos', etc. con respecto a los productos y a las actividades que tienen una connotación 'elitista' y 'no populares', sino simplemente porque expresan, documentan y *representan* una particular y específica condición *socio-cultural*" (pp. 13-14).

En México, esta segmentación de las clases populares es muy pronunciada, e incluye a grupos subalternos tan disímiles como los pueblos indígenas, la clase obrera (mineros, trabajadores de la construcción y de la industria automotriz, etc.), los campesinos, los jornaleros agrícolas, los empleados no calificados del sector servicios en las ciudades, etcétera.

3. En las condiciones actuales, ya no se pueden concebir las "clases populares" según el modelo de los "universos segregados" (vida social cerrada al exterior y centrada sobre la familia, los compañeros de trabajo y las relaciones locales) popularizado por Richard Hoggart en su libro *La cultura obrera en la sociedad de masas* (1990) y por Bourdieu en el capítulo siete de *La distinción* (1988). Hemos pasado de las clases populares "hoggartianas" a las clases populares extravertidas, debido a la escolarización masiva, a los procesos de circulación cultural, a la movilidad acrecentada y a los cambios en la estructura socio-profesional y en la de servicios.

Como ya dejamos dicho, este esquema teórico de Schwartz ha demostrado su fecundidad y capacidad heurística en una investigación colectiva recientemente realizada en Francia sobre las culturas populares, cuyos resultados acaban de ser publicados en el libro *Sociologie des classes populaires contemporaines* (Siblot *et al.*, 2015).

Las culturas populares desde la perspectiva de sus códigos

Como se ha podido ver, el esquema teórico de Schwartz enfatiza la alteridad o la relativa autonomía de las culturas populares en relación con las normas dominantes, en contraposición implícita a la concepción "miserabilista" de Bourdieu, que las define sólo por su carencia y lejanía de la "cultura legítima" (Grignon y Passeron,1989).[8]

[8] Resulta sorprendente descubrir que ya en 1987, en el mismo simposio en el que participó García Canclini en El Colegio de México, Guillermo Bonfil había presentado estos mismos argumentos sobre la alteridad de las culturas populares al afirmar que algunas interpretaciones se orientan a "mostrar que el patrimonio cultural de una sociedad, entendida en su acepción más amplia y comprensiva, se distribuye de manera desigual entre los

Creemos que se puede reforzar todavía más esa alteridad y autonomía afirmando que si bien no existen contenidos culturales esencialmente populares, sino sólo contenidos "popularmente connotados", como dice Cirese (es decir, vinculados *de hecho* y no *de derecho* con los grupos subalternos, cualquiera que sea su origen), dichos contenidos se caracterizan también por la *escasa elaboración de sus códigos*, en contraposición a los códigos frecuentemente muy elaborados de la cultura oficial dominante.

La distinción entre "códigos elaborados" y "códigos restringidos" fue aplicada inicialmente por el sociolingüista británico Basil Berstein (1973 y 1975) al ámbito del lenguaje luego de observar el uso diferenciado del idioma entre niños de la clase trabajadora y la clase media educados en una misma escuela. Según este autor, el "código restringido" del idioma se caracteriza por un vocabulario más reducido, una sintaxis más simple y elemental y una gran cantidad de sobreentendidos. Por el contrario, el "código elaborado" se caracteriza por ser más explícito por su vocabulario más amplio y por su sintaxis más compleja.

Berstein sugiere que los códigos elaborados se adquieren a través del entrenamiento formal (educación superior) e implica que los más educados (generalmente la clase media alta) son capaces de utilizar ambos códigos cuando es necesario. Esto no ocurre con los menos educados, como los miembros de la clase obrera ("privilegio de asimetría").

En los años setenta, las tesis de Berstein fueron ampliadas para aplicarlas a todo el campo de la cultura, aunque de manera controvertida, pero con un ligero cambio de terminología: en lugar de hablar de "có-

---

diferentes sectores, grupos y clases que conforman el todo social. Las subculturas de los grupos subordinados o subalternos son entonces manifestaciones epigonales, degradadas e incompletas de una cultura que sólo se expresa coherentemente y en toda su plenitud en los grupos dominantes, que son los que la crean, la disfrutan y la acaparan. La cosmovisión de los sectores populares, siempre según esta manera de pensar, es fragmentaria, acientífica y, en última instancia, falsa, porque la dominación ha impedido que tales grupos tengan acceso a ciertos elementos de la cultura de la que participan. Por este camino no cabe proyecto alguno que se oriente al desarrollo de las culturas populares, porque no existen sino únicamente como carencias, como niveles inferiores de una cultura mal distribuida" ("Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", p. 6).

digos restringidos" se habla de "estilos subculturales", para evitar la connotación negativa que parece implicar el primer sintagma.

La noción de *código* implica la de convención o acuerdo social, por un lado, y la de un sistema regido por reglas de interacción comunicativa, por otro.

La comunicóloga británica Wendy Leeds-Hurwitz (1993: 51) lo define como un "repertorio de signos, incluidas las reglas de su organización y de su uso". Según ella, existen códigos lingüísticos, filosóficos, estéticos y sociales. A nosotros sólo nos incumben los sociales, que son códigos polisémicos, connotativos, analógicos, convencionales o nuevos, decodificados por convención, y con una relación dinámica entre estabilidad y cambio.

Según el comunicólogo inglés John Fiske (1990: 70 ss.), algunas características de los códigos restringidos son las siguientes:

1. A nivel de discurso, el código restringido tiene un vocabulario más reducido y una sintaxis más simple. Además, el código restringido tiende a ser oral y, por lo mismo, más próximo al código representacional e indicial de la comunicación verbal. En cambio, el código elaborado puede ser oral o escrito, y por lo tanto está más cercano a los mensajes representacionales simbólicos.
2. El código restringido tiende a ser redundante: sus mensajes son altamente predecibles y frecuentemente desempeña la función fática, antes que la función referencial. El elaborado es más entrópico, difícilmente predecible y más capaz de la función referencial.
3. Los códigos restringidos dependen de la experiencia cultural; los elaborados de la educación formal y del entrenamiento, ya que tienen que ser aprendidos.
4. El grado de elaboración de los códigos culturales no implica por sí mismo una jerarquía de valores. Pero en nuestra sociedad clasista de hecho se valoran más los códigos elaborados, como ocurre, por ejemplo, en la enseñanza escolar.

En lo que llamamos "bellas artes" sólo se emplean códigos altamente elaborados y a veces muy sofisticados. Así, por ejemplo, el ballet es una danza elaborada con una compleja estructura que requiere educación formal y entrenamiento; en cambio, un baile en discoteca responde a un código restringido y requiere experiencia social y comunitaria, antes que entrenamiento formal. Las novelas literarias y las poesías cultas se basan en códigos elaborados. El relato folklórico y los corridos populares, en cambio, responden a códigos restringidos. En resumen, las formas de arte socialmente valoradas son todas las altamente elaboradas, por oposición a las llamadas "artes menores" de la cultura popular.

Finalmente, la clase media educada puede variar de código a voluntad, debido al "privilegio de asimetría". En cambio, las clases populares, como la clase obrera, están condenadas a emplear sólo códigos restringidos, por su déficit de capital cultural y escolar.

En conclusión, una de las funciones de los códigos culturales es marcar indicialmente la pertenencia a un grupo social, y particularmente la pertenencia a diferentes clases, como ya lo había señalado Pierre Bourdieu en su libro *La distinción* al hablar de los diferentes gustos como "marcadores de clase". En el campo de la cultura popular, los códigos restringidos (o subculturales) comprenden, entre otros, el realista (una de cuyas especies es el llamado código melodramático), los agonísticos (boxeo, lucha libre), los de juegos aleatorios (bingo, lotería, juegos de azar) y los lúdicos (entretenimientos), entre otros. Todos son altamente recurrentes en lo que más tarde llamaremos *culturas populares tradicionales* o tradiciones populares.

Las culturas populares hoy

Pasemos al siguiente tópico: ¿qué representan hoy las clases populares? El problema que se nos plantea ahora es cómo definir y circunscribir empíricamente las "clases populares". La mayor parte de los sociólogos contemporáneos coinciden en que se ha producido *un desplazamiento del centro de gravedad de las clases populares, pasando de los obreros a los empleados,* cuyos efectivos han crecido exponencialmente por efecto

de la salarización de las mujeres desde los años sesenta y de la prolongación y masificación escolar.

En efecto, históricamente la clase obrera fue considerada como el corazón y núcleo duro de las clases populares, y a la vez como una categoría distinta a los empleados. Pero actualmente esta clase no sólo sufre una importante baja demográfica, sino que también ha dejado de ser mayoritariamente industrial, para convertirse en un nuevo conjunto social cuyos empleos más frecuentes son el comercio, los servicios mercantiles y no mercantiles y los transportes. Es decir, disminuyen en número los obreros industriales y aumentan los que trabajan en empresas de servicios mercantiles y en la industria ligera, haciendo tareas de reparaciones, seguridad, limpieza, mantenimiento y entrega de mercancías a clientes; así como los que trabajan en comunicaciones y transportes. En otras palabras, la clase obrera se ha fragmentado y ha perdido visibilidad.

En cambio, después de 1960 el desarrollo de los servicios y la feminización de la población (económicamente) activa hicieron pasar a la categoría de empleados al primer rango de las categorías socio-profesionales desde el punto de vista de los efectivos. Así, se puede decir que las evoluciones recientes del trabajo (primado de los servicios) acercan a los obreros a los empleados, debido a la similitud de sus condiciones de trabajo.

Pero hay que advertir que el mundo de los empleados y de los obreros no es uniforme: tiene su "aristocracia" y sus "proletarios". Por ejemplo, los empleados de bancos y de seguros y los obreros estabilizados y de pleno empleo constituyen la "fracción aristocrática", mientras que los obreros con trabajos precarios y los empleados no calificados constituyen la fracción más "proletaria". Por supuesto que los "proletarios" —el "proletariado de servicios"— son los más ligados a las clases populares.

En el caso de México y América Latina, tenemos que investigar si estas tendencias de recomposición de las clases populares también se verifican, y sobre todo tenemos que enriquecer el cuadro introduciendo a las etnias indígenas —no consideradas, por razones obvias, por los sociólogos europeos—, que por sí solas representan casi la ter-

cera parte del campesinado en México y que objetivamente también pertenecen a las clases subalternas, aunque subjetivamente no se identifiquen como tales (*Cf.* clases en sí/para sí).

La cultura popular expropiada

En nuestros días se impone un hecho irrecusable: los individuos de todos los segmentos de las clases populares, tanto en el campo como en la ciudad, incluidos los indígenas, ven en su casa televisión, van al cine y, cada vez más frecuentemente, disponen de teléfonos celulares. Y son los mismos individuos que participan en las fiestas tradicionales (como el carnaval y las festividades religiosas), que forman parte del sistema de cargos y respetan escrupulosamente los rituales del ciclo del año religioso y los del ciclo de la vida. De modo especial, la televisión se ha convertido en un componente fundamental de los "entretenimientos cotidianos" de las clases populares, hasta el punto de convertirse en un potente vector de "cultura a domicilio". Según Pasquier (1999: 129, citado por Siblot *et al.*, 2015: 198):

> la televisión ocupa, en los medios populares, un estatuto fundamentalmente diferente del que ocupa en los otros medios sociales: más que simple símbolo de la participación en el consumo (...), ella se ha integrado a la intimidad familiar y a todas las rutinas domésticas, y acompaña la vida de familia fundiéndose en sus ritmos y redes.

Ha llegado el momento, entonces, de clarificar, en lo posible, la relación entre *culturas populares* y la llamada *cultura de masas*. Esta última ha sido definida desde dos perspectivas diferentes: algunos sociólogos, como Edgard Morin (1962), ponen el acento en el modo de producción de esta cultura, que obedece a los esquemas de producción industrial de masas, por los que se tiende a suplantar la "creación" por la "producción". Pero la mayor parte de los autores, y particularmente los comunicólogos, enfatizan más bien el consumo de la cultura producida por los *mass-media*, y muchos de sus análisis apuntan a la idea

de una cierta estandarización o nivelación cultural como resultado de la generalización de los medios de comunicación de masas.

Hay una tesis defendida precisamente por los teóricos de la homogeneización cultural, según la cual en nuestro mundo globalizado *se ha producido la disolución de las culturas populares en la cultura de masas*. Nosotros resumiremos nuestra posición en torno a la relación entre culturas populares y cultura de masas en las siguientes tesis:

1. Los *mass-media* ya no ofrecen sólo contenidos estandarizados destinados a todo público, como lo hacía la televisión en una etapa anterior. Actualmente, la televisión satelital y la televisión por cable ofrecen programas altamente diversificados, destinados a públicos desigualmente equipados en cuanto a capital cultural y escolar, lo que permite una recepción selectiva, según las clases sociales, de los productos mediáticos. O, dicho de otro modo, el "público" de la televisión no es un público-masa indiferenciado, sino un público inscrito en la estructura de clases, generando selectividad y diferenciación. Aquí también opera la diferencia entre códigos elaborados y códigos restringidos, así como la cláusula del "privilegio de asimetría" (también las clases cultivadas ven televisión).
2. En segundo lugar, es verdad que la cultura de masas no debe enfocarse desde "lo culto" como un empobrecimiento o abaratamiento de la cultura legítima, como creían los representantes de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Benjamin…), sino desde abajo, desde lo popular, como lo propuso en su mejor época el hispano-colombiano Jesús Martín Barbero (1987).
3. En tercer lugar, es verdad que la cultura de masas, en su parte programada para todo público, *puede considerarse como una forma de cultura popular*, porque funciona integralmente con base en los "códigos restringidos" de la cultura popular, como el código realista y el melodrama.

   Ésta es la tesis sustentada por estudiosos como Nicholas Abercrombie y colegas (1992), quienes sostienen que *los códigos de la cultura popular han sido absorbidos y apropiados por la cultura de*

masas. Pero las clases populares ya no tienen el control de este tipo de producción cultural, sino el “campo del poder”, en expresión de Bourdieu, es decir, el poder económico-financiero y el político, a consecuencia de lo cual la “cultura popular” difundida por los *mass-media* resulta “higienizada” y “aseptizada”, perdiendo toda su potencialidad crítica. Por eso la cultura mediática puede llamarse con toda propiedad *cultura popular expropiada*. Esta expropiación de los códigos populares explica el esfuerzo de los productores de la televisión por ajustar sus programas a las expectativas populares, y el hecho de que a nivel de recepción las familias populares confieran más importancia a los informativos afines a sus esquemas de percepción de la realidad social, de lo que se infiere que la televisión opera como instancia de ratificación de los esquemas más ordinarios, como, por ejemplo, el gusto por los juegos agonísticos y de azar (Siblot *et al.*, 2015: 198).[9]

4. Por último, no es verdad que las culturas populares se hayan diluido totalmente en la cultura mediática. Si bien esta última se ha convertido presumiblemente en la principal arena de las prácticas culturales, como afirma Diana Crane (1992), está lejos de absorber la totalidad de las culturas populares. Sobre todo en países como el nuestro, persisten amplias zonas y territorios donde siguen floreciendo y prosperando en forma de “tradiciones culturales locales”, al margen de la cultura de masas y fuera de su alcance, como lo demuestra la profusión de fiestas indígenas y pueblerinas a lo largo y ancho del país, donde han sido por mucho tiempo el objeto privilegiado de las investigaciones etnográficas y antropológicas.[10]

[9] Seguramente García Canclini (1990) se refería a este mismo fenómeno al afirmar que “los medios electrónicos de comunicación muestran notable continuidad con las culturas populares tradicionales en tanto ambas son teatralizaciones imaginarias de lo real”, el código realista de Abercrombie, y que la cultura masiva es “la gran competidora del folklor” (1990: 240-241).

[10] *Cf.*, entre otros, la excelente monografía de Saúl Millán sobre los ciclos festivos de Oaxaca titulada *La ceremonia perpetua* (1993).

La cultura excorporada

Pero una cosa es la cultura mediática considerada desde el punto de vista de su producción y otra muy diferente desde el punto de vista de su recepción. Los sociólogos y los comunicólogos han sostenido y demostrado desde hace tiempo que ambos polos no se corresponden. Así, los comunicólogos ya no sostienen en nuestros días la teoría de la omnipotencia de los medios (el modelo de la "aguja hipodérmica"), sino que defienden la idea de una "audiencia activa". Con este nuevo enfoque, la "audiencia" ya no constituye una entidad sólo numérica y estadísticamente definida, sino que se transforma en un *grupo social orgánico y reflexivo*. El significado político del nuevo modelo no se limita a disminuir en términos teóricos la supuesta omnipotencia de los medios, sino que da a la audiencia un estatus de entidad legitimada de la vida social.

La noción de recepción, surgida del vocabulario técnico, pero disociada de sus connotaciones cibernéticas y behavioristas, es ahora el centro de todas las interrogantes sobre los públicos desde que la escuela literaria alemana de Constanza, liderada por Hans Robert Jauss (1978) y Wolfgang Iser (1976), comenzó a hablar de la "estética de la recepción". Pero esta escuela sólo constituye una fuente de inspiración, porque su aplicación se reduce al ámbito literario y porque tiene un límite: la ausencia de teorización de las relaciones sociales.

En la actualidad, la recepción es un campo empírico en el cual se inscriben numerosas corrientes de investigación que comparten por lo menos los siguientes postulados:

1. La presencia en un espectáculo visual, la escucha audiovisual o la lectura no pueden reducirse a un simple consumo de bienes dotados de propiedades objetivas que ejercerían efectos unívocos sobre sus respectivos públicos o receptores;
2. Se requiere analizar los discursos de los usuarios y de los receptores sobre sus prácticas para poner al descubierto la diversidad de sus aprehensiones y comprensiones de los mismos objetos;

3. La relación con los *media* y sus contenidos constituye un objeto de negociación social o identitario de quienes los utilizan, dentro de los límites definidos por dichos *media* y sus contenidos.

La formulación más elegante de los actos interpretativos en el curso de una lectura, una escucha musical o el seguimiento de un espectáculo visual ha sido presentada por Michel de Certeau (1990) en *L'invention du quotidien*, que condensa la mayor parte de las interrogantes a este respecto.

Por otro lado, John Fiske, en su ensayo "Popular culture" (1995: 321-335), se adscribe a la tradición de los estudios culturales de Birmigham en los siguientes términos:

> La teoría de la cultura que subyace en este ensayo deriva de la tradición de los estudios culturales. Esta escuela de pensamiento concuerda con todas las críticas hechas al capitalismo industrial, pero discrepa de la afirmación de su efectividad total. Es decir, acepta la precisión del diagnóstico de las fuerzas contra las cuales tiene que luchar la cultura popular, pero rechaza la idea de que el pueblo carece de recursos propios que le sirvan de base para diseñar sus estrategias de lucha, sus resistencias y su propia cultura.

Consecuentemente, Fiske afirma que existe la cultura popular en las sociedades industriales, basada en los productos de los medios de comunicación, aunque nunca puede ser pura y auténtica, ya que siempre se construye con recursos culturales que le son contrarios; por eso es siempre una cultura de lucha, una cultura del "hacer lo posible con", antes que crear. Desde el punto de vista de la recepción de los productos culturales masivos, *la cultura popular está estrechamente relacionada con los productos y la tecnología de la cultura de masas, pero su creatividad consiste ahora en las maneras en que utiliza esos productos y tecnologías, y no en su producción*.

Siempre según Fiske, un elemento crucial para "el arte de hacer con" es la *selección* de lo que se usa. Aproximadamente, 80% de los productos de la cultura de masas son rechazados por el pueblo; ocho de cada diez películas producidas por Hollywood no logran el éxito esperado y

tienen que recurrir a mercados secundarios, como la exportación o el video, para sobrevivir; cuatro de cada cinco nuevos *shows* de televisión no logran superar su primera temporada de exhibición, y las industrias musicales y editoriales muestran un patrón semejante de rechazo.

Pero para nuestro autor la discriminación popular no se limita a la selección de productos o textos, sino que implica sobre todo la *selección de los elementos funcionales dentro de los mismos*. Los nativos americanos sin techo, por ejemplo, eligen ver viejas películas del oeste en sus tiendas, peso sólo seleccionan la mitad de esas películas, y apagan el televisor cuando el tren de mercancías ha sido atacado exitosamente y el fuerte ha sido capturado por los pieles rojas. Es decir, elijen no ver la parte final de la película que registra la revancha y la victoria final del imperio blanco. Los aborígenes que ven películas de Rambo en Australia elijen ignorar el conflicto entre el "mundo libre" occidental y el "mundo comunista", y enfocan más bien el conflicto entre Rambo —a quien consideran como miembro del tercer mundo, como el suyo, por sus características físicas y su modo de comportarse— y la clase de oficiales blancos que sistemática y erróneamente subestiman sus habilidades en términos paternalistas y burocráticos.

La cultura popular, por lo tanto, se construye a nivel de recepción a partir de la cultura de masas —sigue diciendo Fiske—. La relación entre los intereses comerciales de la cultura de masas y los intereses populares siempre es antagonista e inestable. El pueblo escanea constantemente el repertorio producido por las industrias culturales buscando los recursos que puede usar al servicio de sus propios intereses culturales. De modo semejante, la industria "escanea" constantemente los gustos y los intereses del pueblo para descubrir lo que puede mercantilizar o comercializar. Es decir, la industria trata siempre de incorporar en su provecho la cultura del pueblo, y el pueblo trata siempre de excorporar los productos de la industria: la dialéctica incesante entre incorporación y excorporación, o entre apropiación y expropiación, constituye un rasgo constante de las relaciones entre la cultura de masas y la cultura popular, de tal modo que las fronteras entre ambas siempre están en movimiento y nunca pueden fijarse con certeza analítica. De aquí extraemos la expresión *cultura popular excor-*

porada para designar el empleo peculiar de los productos de la cultura mediática a nivel de recepción por los grupos subalternos.

En esta misma dirección se mueven los *cultural studies*, que se desarrollan entre los años setenta y noventa al cobijo de la Universidad de Birmingham, y constituyen una síntesis de casi todos los esfuerzos desarrollados hasta entonces sobre el tema de la cultura de masas y su recepción. Esta escuela presta una gran atención a los análisis cualitativos y combina la tradición literaria, la etnografía y la sociología de la observación participante en *un enfoque que ya no quiere ser elitista*. Fundamentalmente, hace saltar en pedazos el tabú de la superioridad absoluta de algunas formas de la cultura sobre otras y se presenta como una etapa mayor de la reflexión sobre la problemática del consumo de los *media*, a pesar de sus ulteriores desvíos populistas y posmodernistas.

Sus principales líderes y animadores son Richard Hoggart, profesor de literatura y autor de *La cultura obrera en la sociedad de masas* (1990); Edward P. Thompson (1980), historiador; Raymond Williams (1968) y Stuart Hall (1976), de origen jamaiquino, quien en 1970 sucede a Hoggart en la dirección del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham.

Stuart Hall considera la cultura como un espacio de conflictos y rechaza la idea de una correspondencia entre el momento de la producción y el de la recepción de mensajes mediáticos, porque si ambos polos se confundieran ni siquiera se podría hablar de comunicación. Este autor pone en juego la lingüística de Bajtín (o Volosinov) y la semiótica "corregida" de Barthes y Eco, que ya no creen en la imposición de mensajes ideológicos sobre las "ceras blandas" que serían los públicos. Frente a la codificación propuesta por los medios, Hall detecta tres posiciones de recepción y decodificación:

> *El modo hegemónico*, por el que la decodificación del receptor es equivalente a la del emisor. Esta situación se verifica "cuando un tele-espectador integra directamente y sin restricciones el sentido connotado de un noticiero, por ejemplo, y decodifica el mensaje en función del código de referencia que ha sido utilizado para codificarlo". (En cierta manera este caso corresponde

a los postulados de la semiótica de los años sesenta, que imaginaba que los públicos engullen los mensajes tal como han sido fabricados.) Pero aun en este caso, los mensajes no están exentos de tensiones y contradicciones, porque la ideología vehiculada es producto de las rivalidades entre los mismos dominantes.

El modo negociado, que modifica parcialmente los significados emitidos. En este caso, el receptor acepta la definición de la realidad vehiculada por el mensaje, pero la adapta localmente, restringiendo su alcance, e incluso oponiéndose a la misma parcialmente. Por ejemplo, un obrero puede aceptar los argumentos presentados por el gobierno a través de los medios a favor de un congelamiento de salarios en nombre del interés nacional, pero decide declararse en huelga para defender sus propios intereses.

El modo oposicional hace aflorar referencias extrañas a la codificación de un mensaje, para contradecirla y recodificarla de otro modo. En este caso, el receptor opone su propia ideología a la de los medios, cuyas connotaciones critica. Retomando el ejemplo de Hall relativo al congelamiento de los salarios en nombre del "interés nacional", el telespectador reemplaza "interés nacional" por "interés de clase" en el discurso mediático; de este modo, "destotaliza el mensaje enunciado según el código preferido para retotalizarlo dentro de otro marco de referencia".

En conclusión, no hay razón alguna para que un mensaje se decodifique automáticamente como ha sido codificado. Aunque la coincidencia entre los dos polos suele ser dominante debido a la omnipresencia del poder. La hegemonía es la imposición de un sentido dominante o de una lectura preferencial.

Cómo estudiar las culturas populares

En su libro *Le savant et le populaire,* Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989) presentan algunas recomendaciones teórico-episte-

mológicas fundamentales para abordar adecuadamente el estudio de las culturas populares.

En primer lugar, el rigor metodológico impone estudiar lo que las culturas populares deben al hecho de ser culturas de grupos dominados; esto es, al hecho de construirse o reconstruirse en una situación de dependencia y dominación (*verbi gratia,* sus aspectos antagónicos o adaptativos con respecto a la cultura dominante). Pero esto no impide estudiarlas también en sí mismas, como sistemas que funcionan con relativa autonomía y con cierta coherencia en tiempos y lugares sustraídos ocasionalmente a la dominación.

La segunda recomendación es evitar los extremos del miserabilismo minimalista y del populismo maximalista. La visión miserabilista no reconoce a las culturas populares ninguna dinámica o creatividad propias y las considera sólo culturas marginales que en buena parte son malas copias de la cultura "legítima", de la que se distinguirían sólo por sus carencias, deformaciones e incomprensiones. El "pueblo" se identifica aquí con la "plebe", buena solamente —según Glucksmann (1975)— para aguantar, pero incapaz de cualquier iniciativa en el escenario de la historia.

Grignon y Passeron adjudican esta postura nada menos que a su maestro Pierre Bourdieu, y con razón, ya que en su libro *La distinción* encontramos textos como éste: "Las clases dominadas sólo intervienen a título de punto de referencia pasivo, de *contraste,* en las luchas simbólicas por la apropiación de propiedades distintivas que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida" (p. 248).

En el polo opuesto, el populismo considera a las culturas populares como iguales e incluso superiores a las de élite; como culturas completamente autónomas que nada deben a la cultura de las clases dominantes. En esta perspectiva, el pueblo resiste siempre y posee virtudes naturalmente impugnativas.

La realidad es mucho más compleja, dicen ambos autores. Cuando se analizan, las culturas populares no aparecen ni como enteramente independientes ni como enteramente autónomas; ni como pura imitación ni como pura creación, sino como un ensamblaje de elementos originales e importados, como una mezcla de lo propio y de lo apro-

piado, como diría Guillermo Bonfil. Las culturas populares son, por definición, culturas de los grupos sociales subalternos y se construyen en una situación de dominación. Asumiendo esta perspectiva, los antropólogos y los sociólogos han puesto de manifiesto todo lo que las culturas populares deben al esfuerzo de resistencia de las clases populares a la dominación cultural (*verbi gratia*, en el folklore, la parodia, la derisión y la ironía).

La tercera recomendación es tener siempre presente en el análisis el llamado "privilegio de asimetría", por el que las clases dominantes pueden tener acceso a los códigos de las culturas populares, pero no al revés, debido a que las clases subalternas carecen, por su posición subalterna, del capital cultural y escolar requerido para descifrar e interpretar los códigos elaborados de la alta cultura (Grignon y Passeron, 1989: 61).

La consideración de esta asimetría es de capital importancia para desbaratar los argumentos utilizados por los autores posmodernos, según los cuales en nuestro mundo globalizado se han diluido las fronteras culturales hasta el punto de que ya no tiene sentido la distinción entre lo popular, lo masivo y lo culto, como afirma García Canclini. Es verdad que Caetano Veloso y Astor Piazzola, que ciertamente no son actores ni autores populares, pueden alternar lenguajes experimentales y motivos populares en sus obras musicales en virtud de su "privilegio de asimetría", pero los músicos realmente populares, que no han pasado por una academia, no pueden hacer lo mismo. Y si bien en algunos casos los artesanos incorporan también a sus tapetes y productos los diseños cultos, lo hacen desde sus propios códigos, con sus propias técnicas, y no por iniciativa propia, sino por inducción de sus clientes urbanos, que a veces son artistas plásticos.

Otro posible argumento para diluir las fronteras culturales entre lo culto y lo popular podría ser la hipótesis del eclecticismo creciente de los gustos de las clases superiores. Se trata de la hipótesis "omnívoro/unívoro", presentada inicialmente por Peterson y Simkus en Estados Unidos (1992), a raíz de una investigación sobre gustos musicales.

Apoyándose en algunas encuestas, estos autores observaron que, en el seno de las clases superiores estadounidenses, los *snobs*, defini-

dos por su gusto exclusivo por la música académica, cedían cada vez más su lugar a los "omnívoros", cuyas preferencias abarcaban simultáneamente géneros situados dentro y fuera de la música académica (*highbrow music* y *lowbrow music*); por el contrario, también observaron en el seno de las demás categorías sociales una mayor frecuencia de *amateurs* exclusivos ("unívoros") de géneros o artistas populares. Es decir, las clases superiores tienden a ser cada vez más "omnívoras" y las populares "unívoras".

También en Francia se ha comprobado estadísticamente (Donat, 1994) la preferencia generalizada por la música de variedades, aun entre las clases "cultivadas". Escuchar exclusivamente música clásica se ha convertido en asunto de viejos o de "provincianos cultos". Este fenómeno se observa sobre todo entre los jóvenes, que personalizan su mundo musical escuchando simultáneamente jazz, rock, "música *underground*", música alternativa, *new age*, "músicas del mundo", música tecno, regué, etcétrera.

Pero esta situación no destruye la alternativa música culta/música popular. Por una parte, el "eclecticismo" de las clases superiores es siempre un "eclecticismo inteligente", que constituye una modalidad particular de refinamiento estético (Coulangeon, 2005: 62), y se basa, como hemos dicho, en el "privilegio de asimetría". Por otro lado, los individuos más eclécticos conservan siempre el sentido de jerarquía interna de sus propias prácticas: el *agrégée de letres* francés, *fan* del karaoke, tiene plena conciencia de la "ilegitimidad cultural" de esta distracción.

A modo de conclusión

Para terminar, proponemos definir las culturas populares como *el conjunto de las configuraciones y procesos simbólicos, relativamente autónomos y diferenciados, que tienen por soporte al pueblo, es decir, a las clases que ocupan una posición dominada o subalterna en la sociedad; dichas configuraciones y procesos, que no son homogéneos sino extremadamente segmentados, son producidos (o reelaborados) en interacción constante*

—de carácter antagónico, adaptativo o transaccional— con la (alta) cultura de las clases dominantes y con la cultura mediática controlada por las mismas; y en sus dimensiones más expresivas se caracterizan por la escasa elaboración de sus códigos, lo que los hace fácilmente accesibles y transparentes para todo público.

Dichas configuraciones y procesos pueden reducirse a tres tipos fundamentales, analíticamente diferentes, aunque de hecho interpenetrados o traslapados (por "interculturación") en la práctica: 1. La *cultura popular tradicional* (o tradiciones populares), de raigambre étnica o rural, producida por el pueblo y para el pueblo; 2. La *cultura popular expropiada,* o cultura programada "para las masas", que se nutre de códigos populares pero cuyo control está en manos de los grupos dominantes, y 3. La *cultura popular excorporada,* que consiste en los diferentes usos que los grupos populares hacen de los productos de los *media* (y de los recursos disponibles en su entorno inmediato) en la vida cotidiana, en función de sus intereses particulares y específicos.

Las contribuciones de este volumen

Hay que advertir, de entrada, que los textos seleccionados para esta publicación siguen el orden en que fueron presentados como ponencias en el Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales del 2012, al que nos referimos al inicio de esta introducción, renunciando deliberadamente a cualquier otro criterio de sistematización.

En el capítulo 1, Carlos Aguirre afirma que el "retorno de las culturas populares" es el resultado del incremento de la conflictividad social en el mundo entero. Su concepción de estas culturas se basa en Carlo Ginzburg, quien apoyándose en el esquema de Gramsci reconstruye la cultura popular campesina del siglo xvi a partir de las declaraciones ante la Inquisición de un molinero friulano. Según el autor, este hecho revela el fracaso de 1 300 años de aculturación católica: las clases populares reinterpretan el mundo desde su propia experiencia directa (todos los mexicanos somos nacionalistas y guadalupanos, pero de maneras distintas).

Para abordar el estudio de las culturas populares, el autor nos invita a abandonar el esquema de las "mentalidades" (porque encubre el conflicto de clases) y las historias cuantitativas seriales (contra Chartier), así como también la idea despreciativa y aristocratizante que incluso niega la existencia de la cultura popular. Pero, sobre todo, exige a los investigadores abandonar la idea de que la cultura popular no es más que una versión retardada o de segundo grado de la cultura de élite. Al contrario, según el autor, la cultura de las clases dominantes nunca ha sido originaria, sino siempre una cultura derivada y de segundo grado, ya que son las clases populares las generadoras primarias de la cultura. El autor concluye reafirmando la circularidad permanente entre culturas hegemónicas y culturas populares.

En el capítulo 2, la historiadora Catherine Héau aborda una modalidad concreta de la cultura popular en el siglo XIX mexicano: el liberalismo popular en el estado de Morelos. Su premisa es que, en ese siglo, la cultura popular ostenta un carácter holístico y no distingue un campo político especializado. En cuanto al método para analizarla, Héau también recurre al paradigma de los indicios de Ginzburg: se trata de buscar las huellas de las culturas populares del pasado, que eran esencialmente orales. Las únicas fuentes disponibles, por lo tanto, son los archivos judiciales, policiacos y militares, pero sobre todo los *corridos* de la época del porfiriato en Morelos, que muchas veces funcionaban como "discurso oculto" de los campesinos. El resultado del análisis histórico puede compendiarse del siguiente modo: desde la época de la Reforma, las comunidades campesinas se politizan y adoptan la ideología dominante: el liberalismo. Esto les permitía relacionarse y dialogar con el Estado mexicano liberal. Pero al apropiarse del liberalismo le dan un sentido completamente diferente: lo usan para defender su autonomía (el autogobierno), su concepción particular del "municipio libre" y su cultura comunitaria. Todo el campo semántico del discurso es reinterpretado y resemantizado por las comunidades: patriota, hombre libre, pueblos soberanos, justicia social, ciudadanía… Esto es lo que permite hablar de "liberalismo popular" en Morelos durante el porfiriato. La autora nos sorprende con esta conclusión final: el liberalismo popular fue el antecedente ideológi-

co-cultural del zapatismo (según una pieza fúnebre de la época, el general Felipe Neri murió por defender "la santa causa liberal").

En el capítulo 3, Hugo José Suárez aborda el tema de las religiones en el contexto popular urbano a partir de una investigación propia realizada en la colonia Ajusco, en la Ciudad de México. El autor parte de una pregunta formulada claramente: en un contexto de mutación cultural, ¿cómo viven su religiosidad los creyentes en un contexto urbano popular (el Ajusco) y cuál es el dispositivo de sentido que construyen para administrar su fe? La perspectiva teórica en la que se encuadra la investigación es la de Bourdieu (lo que está en juego en el campo religioso es el monopolio del control de los bienes religiosos y de la reproducción del *habitus* correspondiente) y Jean-Pierre Hiernaux (teoría de los sistemas de sentido). El autor encuentra que es una "colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación", con urbanización incompleta, que comprende a unos treinta mil habitantes, que actualmente se caracteriza por un bajo grado de escolaridad y desarrollo social, con ingresos menores a ocho mil pesos para 75% de la población. En esta área urbana el campo religioso está conformado por una veintena de ofertas de diferentes orientaciones religiosas, con preponderancia católica (78%), pero con 14 % que se declara "sin religión" y 8% que se adscribe a otras confesiones religiosas. El autor registra, entre otros aspectos, como conclusión, la gran presencia, movilidad y vitalidad de la religiosidad en los ámbitos urbanos, la existencia de fronteras borrosas en el campo religioso, la importancia de la experiencia como fuente de construcción de la religiosidad y, finalmente, la importancia de la dimensión generacional y de género en el mismo ámbito.

En el capítulo 4, Pablo Alabarces, sociólogo argentino especializado en culturas populares urbanas, presenta un fuerte alegato contra las tesis posmodernistas de Néstor García Canclini. Su presentación comienza con el análisis de la película *Las luces de Buenos Aires*, protagonizada por Gardel, y la "cumbia villera" de fin de siglo para demostrar empíricamente las continuidades de las mezclas, las contaminaciones recíprocas, los préstamos, etc. De este modo, el autor demuestra que los procesos de intercambio, mezcla y contaminación se desarrollaron

continuamente desde la aparición de la cultura de masas y que no se trata de fenómenos novedosos propios de una presunta etapa posmoderna de la cultura latinoamericana, que según García Canclini habría transformado los compartimentos estancos y las "colecciones", disolviendo los límites entre lo culto, lo masivo y lo popular. Entre otras cosas, Alabarces le reprocha a García Canclini el empleo de la hibridación como palabra mágica y fetichizada que cancela la relación de la cultura con los cuerpos, las materialidades y las economías que la soportan. Para este autor, los fenómenos y procesos culturales contemporáneos no se distinguen radicalmente de los que ocurrieron a comienzos de la modernidad latinoamericana. La cultura de masas y la modernidad sólo agregan complejidad y nuevos escenarios: no cambian los términos básicos del intercambio. Toda cultura siempre fue híbrida, y el *quid* de la cuestión es analizar *qué entra en la mezcla, cómo y bajo qué relaciones de poder.*

Alabarces destaca también en su exposición una observación preocupante: existe una correspondencia entre la aparición de *Culturas híbridas* y el comienzo de la década neoliberal en América Latina. En efecto, para García Canclini la novedad de la hibridez posmoderna es esencialmente la del mercado y el consumo de masas (*Cf.* su libro *Consumidores y ciudadanos*). La ciudadanía construida en el consumo reemplaza cualquier otra afiliación simbólica o experiencial: las clases se transforman en "comunidades imaginarias de consumidores". Las identidades "posmodernas" son transterritoriales y multilingüísticas: ya no existen interpelaciones monoidentitarias y todo se vuelve atomización tribal, fragmentación y celebración de fragmentos.

Para Alabarces, desde que las sociedades se estructuraron como sociedades jerárquicas y de clases, los actores sociales siempre realizaron transacciones y negociaciones. No hay que conceder condición de novedad a lo que siempre ha existido. Según el mismo autor, en los últimos años estamos presenciando el resurgimiento de la categoría "pueblo" y sus problemas: recuperación multidisciplinaria, aislada o cruzada, y también plurimetodológica, que es a la vez antropológica y sociológica, y circula por las teorías de la comunicación y la teoría

política… todo relacionado con el "giro a la izquierda" de las sociedades latinoamericanas.

Como conclusión, Alabarces destaca que no existe algo que podamos llamar "pueblo" ni tampoco lo "popular" como adjetivo esencialista. Lo que hay en toda sociedad de clases es la dominación, y esa dominación implica la dimensión del que domina y de lo dominado, de lo hegemónico y de lo subalterno. *Eso es lo popular: una dimensión simbólica de la cultura que designa lo dominado.* El autor termina proponiendo *seis ideas* para repensar las políticas culturales latinoamericanas con el objetivo de alcanzar una cultura democrática, es decir, una cultura en donde la jerarquía ceda lugar a la igualdad simbólica, cumpliendo así con el derecho al simbolismo de todas las clases sociales.

En el capítulo 5, el geógrafo brasileño Rogério Haesbaert contrapone abruptamente a la tesis posmodernista de la desterritorialización exactamente su contrario: la multiterritorialidad. Por eso su artículo se titula (como su libro recientemente publicado) "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". Para este autor, la tesis de la desterritorialización y del "fin de los territorios" es una "exageración cargada de imprecisiones desde el punto de vista geográfico". Además, se le vincula con la movilidad creciente y con la hibridación cultural, pero sin tomar en cuenta la movilidad desigual. Y, por último, no se aplica nunca a su forma más obvia: la precarización o pérdida de control territorial de los sin-techo, sin-recursos y sin-tierra…

Según Haesbaert, hay que tomar en cuenta tres principios básicos en esta materia: 1. No existe desterritorialización sin reterritorialización; 2. La desterritorializacion puede tener un sentido positivo (cuando sirve para construir una nueva territorialidad; *verbi gratia,* en el caso de la deslocalización empresarial) o uno negativo: la precarización territorial, asociada con el capitalismo por Marx; y 3. El territorio siempre está asociado a la idea de poder y control. En esta perspectiva, el autor define el territorio como "una dimensión del espacio cuando el enfoque se concentra en las relaciones de poder". En otras palabras, *es el espacio dominado o apropiado por los agentes sociales.*

En este texto el autor propone una distinción analítica fundamental: la que rige entre "territorio zona" y "territorio red". El modelo de

territorio red implica la idea de redes que reúnen múltiples territorios, y el flujo constante entre los mismos. La movilidad conduce a la multiterritorialidad, pero puede tener un papel reterritorializador (cuando esa movilidad está bajo el control de las grandes empresas, de ejecutivos que circulan, etc.) o desterritorializador (cuando conduce a la territorialización precaria de grupos en espacios inestables e inseguros, acompañados por pérdida de referencias identitarias y simbólicas, como en el caso de los pobres y de los "sin-".

Haesbaert define la multiterritorialidad como "la experiencia simultánea o sucesiva de diferentes territorios". En sentido simultáneo, consiste en la conjugación *in situ* de territorios de diferentes escalas que encajan el uno en el otro (*verbi gratia*, la propiedad individual incluida en el territorio del Estado, poder soberano y disciplinar). En sentido sucesivo es la conjugación, por movilidad, de diferentes territorios (lógica reticular, territorios red).

El autor concluye afirmando que el gran dilema de la reconfiguración territorial en nuestros días no es la desterritorialización, sino el refuerzo de la multiterritorialidad segura para unos pocos (la élite globalizada) y la precarización y/o contención territorial para los muchos, los sin tierra, los sin techo, etc., así como la resistencia y lucha de estos últimos por un territorio mínimo cotidiano, en vista de su mínima e indispensable seguridad al mismo tiempo funcional y afectiva en este mundo.

El último capítulo, escrito por el coordinador de este volumen, no formó parte de las ponencias presentadas en el seminario de 2012, pero se incluyó aquí como un anexo, con propósitos ilustrativos y pedagógicos, es decir, para mostrar cómo el tópico cancliniano de la hibridación ha sido englobado y devorado en nuestros días por la teoría de la interculturación, convirtiéndose en apenas una de sus posibles modalidades en la perspectiva de la convergencia pacífica de culturas en contacto.

Un balance tentativo del seminario de 2012

Como lo demuestra la selección de las ponencias que figuran en este volumen, el seminario de 2012 se caracterizó, en primer lugar, por su

postura extremadamente crítica frente al posmodernismo, al cuestionar las dos principales tesis que lo fundamentan, sobre todo en su versión cancliniana: la hibridación generalizada, que ya no permitiría distinguir entre lo culto, lo popular y lo masivo, y la desterritorialización de las culturas que supuestamente la acompaña.

Pero, además de su contribución crítica, el seminario hizo también aportes relevantes para reinsertar el estudio de las culturas populares en la agenda académica. Así, en el plano teórico podemos señalar las siguientes propuestas: 1. El retorno a Gramsci —a través de Carlo Ginzburg— y Bourdieu, lo que implica replantear el análisis de la cultura en términos de clases; 2. Un mayor énfasis en la pluralidad y heterogeneidad de las culturas populares ("ni las clases populares ni las clases hegemónicas son homogéneas", como dice Carlos Aguirre); 3. El papel central de la circularidad cultural: no se puede estudiar lo popular sin su obligada relación con la cultura dominante y la de masas (Alabarces); 4. La tesis del carácter originario de la cultura popular: históricamente, la cultura cultivada resulta en buena parte del refinamiento de la cultura popular, como la lengua culta resulta del refinamiento de la lengua cotidiana (Carlos Aguirre); 5. El reconocimiento de la productividad de las culturas populares (ejemplificada en el caso de Menochio, en Carlos Ginzburg) y su carácter holístico en el siglo XIX mexicano (Catherine Héau); y 6. La no existencia de "lo popular" como categoría homogénea y esencialista: *lo popular es una dimensión de lo dominado* (Alabarces).

En el plano metodológico, el seminario enfatizó la necesidad de profundizar la investigación empírica (Alabarces y Haesbaert), emprender el análisis de la cultura popular a partir de sus prácticas (Hugo José Suárez) y la casi obligatoriedad del enfoque histórico: existe una historia social de la cultura popular, como es el caso del liberalismo popular en México, una modalidad de cultura política elaborada por el pueblo campesino en su relación con el Estado (Catherine Héau).

En el plano de los resultados, algunas contribuciones se basan en investigaciones empíricas, como en el caso del liberalismo popular (Catherine Héau) y las nuevas formas de religiosidad popular urbana (Hugo José Suárez), así como en otras contribuciones que no han podido ser

registradas en este volumen; por ejemplo, la apropiación de la música académica por la música popular (Gonzalo Camacho) y la nueva ruralidad en México (Luis Alberto Hernández).

Un resultado importante que podemos inferir de la exposición de Rogério Haesbaert es que la nueva territorialidad de las culturas populares responde cada vez más a la lógica del *territorio red* y cada vez menos a la del *territorio zona*. Es decir, las culturas populares se han vuelto móviles y viajan con los migrantes precarizados en búsqueda de un "territorio" mínimo para sobrevivir. Se diseminan y se reproducen a través de redes móviles transnacionales que unen un territorio de origen y múltiples diásporas (*Cf.* el ejemplo de los mixtecos en Estados Unidos). Se puede decir que se han vuelto también "multiterritoriales", pero con la multiterritorialidad de los desposeídos, de los pobres y de los precarizados.

Como ya señalamos, Pablo Alabarces nos entrega todo un programa de investigación empírica con sus "seis ideas para repensar las políticas culturales latinoamericanas", orientadas a la promoción de una cultura democrática.

Finalmente, el seminario también ha dejado en claro las grandes tareas pendientes en el análisis de las culturas populares, como redefinir la noción de "pueblo" y de "lo popular"; recuperar a fondo la teoría de las clases sociales; precisar el tipo de relación entre cultura elitista y cultura popular; replantear la relación entre cultura de masas y cultura popular; introducir la idea de "código" en el análisis de la cultura y, por último, repensar el panorama de las culturas populares en la globalización.

Referencias bibliográficas

Abercrombie, Nicholas, Scott Lash y Brian Longhurst (1992). "Popular representation: recasting realism". En *Modernity and Identity*, editado por Scott Lash y Jonathan Friedman, 115-140. Cambridge, ma: Basil Blackwell.

Atkinson, Will (2015). *Class*. Cambridge: Polity Press.

Barbero, Jesús Martín (1987). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.

Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. París: Galilée (Débats).

Bell, Daniel (1991). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza Editorial.

Berstein, Basil (1973). *Class, Codes and Control*. Londres: Paladin.

Berstein, Basil (1975). *Langage et classes sociales*. París: Les Éditions de Minuit [1971].

Bonfil Batalla, Guillermo (1982). "De culturas populares y políticas culturales". En *Culturas populares y política cultural,* de Guillermo Bonfil *et al.,* 9-22. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas/Secretaría de Educación Pública.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987). "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares" (manuscrito). Ponencia presentada en el simposio Teoría e Investigación en la Antropología Social Mexicana, realizado en El Colegio de México del 11 al 14 de mayo de 1987, organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México profundo*. México: Grijalbo.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991). "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares". En *Pensar nuestra cultura*, 58-67. México: Alianza Editorial.

Bouffartigue, Paul, ed. (2004). *Le retour des classes sociales*. París: La Dispute/snédit.

Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción*. Madrid: Taurus (Humanidades).

Carrier, James G., y Don Kalb, eds. (2015). *Anthropologies of Class.* Cambridge: Cambridge University Press.

Certeau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien. I. Arts de faire.* París: Gallimard [*La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 1996].

Cirese, Mario Alberto (1976). *Cultura egemonica e culture subalterne.* Palermo: Palumbo Editore.

Coulangeon, Philippe (2005). *Sociologie des pratiques culturelles*. París: La Découverte.

Crane, Diana (1992). *The Production of Culture. Media and the Urban Arts.* Newbury Park, ca: Sage Publications.

Deaton, Angus (2013). *The Great Escape: Health, Wealth, and the Origins of Inequality.* Princeton: Princeton University Press.

Demorgon, Jacques (2000). *L'interculturation du monde.* París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques (2002). *L'histoire interculturelle des sociétés.* París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques (2004). *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*. París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques (2005). *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie.* París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques, Burkhard Müller, Edmond-Marc Lipiansky y Hans Nicklas (2003). *Dynamiques interculturelles pour l'Europe.* París: Anthropos (Economica).

Donat, Olivier (1994). *Les français face à la culture. De l'exclusion à l'éclecticisme*. París: La Découverte.

Fiske, John (1995). "Popular culture". En *Critical Terms for Literary Study,* editado por Frank Lentrichchia y Thomas McLaughlin, 321-335. Chicago, il: The University of Chicago Press.

García Canclini, Néstor (1987). "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular" (manuscrito). Ponencia presentada en el simposio Teoría e Investigación en la Antropología Social Mexicana, realizado en El Colegio de México del 11 al 14 de mayo de 1987, organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (2006). "Noticias recientes sobre hibridación". *Trans. Revista Transcultural de Música,* 7: 1-11. Disponible en <http:/www.sibetrans.com/trans/trans7/Canclini.htlm>.

Giménez, Gilberto (1986). "La cultura popular: problemática y líneas de investigación". En *Cuadernos de Cultura Pedagógica,* t. I, 100-121. México: Universidad Pedagógica Nacional-Secretaría de Educación Pública (Coloquio, 1).

Glucksmann, André, (1975). *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'Etat, le marxisme, les camps de concentration.* París: Seuil.

Grignon, Claude, y Jean-Claude Passeron (1989). *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. París: Gallimard/Seuil.

Hall, Stuart (1976). *Resistance through Rituals. Youth Sub-Culture in Post-War Britain*. Londres: Harper Collins.

Hoggart, Richard (1990). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. México: Grijalbo [1957].

Instituto Superiore Etnografico Della Sardegna (2008). "Gramsci ritrovato tra Cirese e i cultural studies". *Lares,* 74, 2: 319-415.

Iser, Wolfgang (1976). *L'Acte de lecture*. Bruxelles: Mardaga.

Jauss, Hans Robert (1978). *Pour une esthétique de la réception*. París: Gallimard [1970].

Krotz, Esteban (1993). "El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente? En *La cultura adjetivada. El concepto "cultura" en la antropología mexicana actual a través de*

sus adjetivaciones, compilado por Esteban Krotz. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe, (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [1985].

Lahire, Bernard (1995). *Tableaux de familles, heurs et malheurs scolaires en milieu populaires.* París: Gallimard/Seuil/Hautes Etudes.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1979). *Le carnaval de Romans*. París: Gallimard.

Leeds-Hurwitz, Wendy (1993). *Semiotics and Communication. Signs, Codes, Cultures*. Hove/Londres: Lawrence Erlbaum Associates.

Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. París: Minuit.

Mercklé, Pierre (2012). "Who is responsible for the disappearance of social classes?" *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique* [en línea]. Disponible en: <http://bms.sagepub.com/> (Consulta: 4 de octubre de 2012).

Millán, Saúl (1993). *La ceremonia perpetua*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Morin, Edgard (1962). *L'esprit du temps. Essai sur la culture de mase*. París: Grasset.

Noiriel, Gérard (1986). *Les ouvriers dans la societé française, xixe-xxe siècle*. París: Seuil.

Pakulski, Jan, y Malcolm Waters (1995). *The Death of Class*. Londres: Sage.

Pasquier, Dominique (2005). "La 'culture populaire' a l'épreuve des débats sociologiques". *Hermés,* 42: 60-69.

Perrot, Michelle (1979). "Les classes populaires urbaines". En *Histoire* économique *et sociale de la France,* t. 4, vol. 1, dirigido por Fernand Braudel y Ernest Labrousse. París: Presses Universitaires de France.

Peterson, Richard A., y Albert Simkus (1992). "How musical taste groups mark occupational status groups". En *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality,* editado por Michèle Lamont y Marcel Fournier. Chicago, il: University of Chicago Press.

Piketty, Thomas (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, ma: Harvard University Press.

Roche, Daniel (1981). *Le peuple de Paris*. París: Aubier-Montaigne.

Savage, Mike, *et al.* (2013). "A new model of social class? Findings from the bbc's Great British class survey experiment". *Sociology* [en línea]. Disponible en: <http://soc.sagepub.com/content/early/2013/03/12/0038038513481128.full.pdf+html> (Consulta: abril de 2013).

Schwartz, Olivier (2011). "Peut-on parler des classes populaires?" *La vie des idées* [en línea]. Disponible en: <http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-parler-des-classes.html> (Consulta: septiembre de 2011).

Siblot, Yasmine, *et al.* (2015). *Sociologie des classes populaires contemporaines*. París: Armand Colin.

Smith, Philip (2001). *Cultural Theory. An Introduction*. Malden, ma: Blackwell Publishers.

Stavenhagen, Rodolfo (1982). "La cultura popular y la creación intelectual". En *La cultura popular*, compilado por Adolfo Colombres, 21-39. México: Premiá Editora.

Thompson, Edward P. (1980). *The Making of the English Working Class*, 3ª ed. Harmondsworth: Penguin [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1982].

Williams, Raymond (1958). *Culture and Society, 1780-1950*. Londres: Chatto & Windus.

Wuthnow, Robert (1989). *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.

Cómo abordar una historia de las culturas subalternas en México[1]

Carlos Antonio Aguirre Rojas
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

Para abordar el complejo tema de la historia de las culturas subalternas de México puede ser útil recurrir a todo un conjunto de tradiciones intelectuales provenientes de los estudios históricos contemporáneos que reivindican explícitamente las perspectivas de la *historia genuinamente crítica*. ¿Cómo ha sido visto el tema de la cultura popular en esa serie de tradiciones historiográficas mencionadas? Para responder a esta pregunta propondría centrarnos en un importante autor, representante conspicuo de la importante corriente historiográfica de la *microstoria italiana,* Carlo Ginzburg, que en mi opinión no solamente es el historiador contemporáneo más importante en el planeta, sino también el autor de lo que considero la propuesta más interesante acerca de cómo abordar este complejo tema de la historia de la cultura popular.

¿Cómo se posiciona Ginzburg respecto a las posturas anteriores para el análisis de la cultura popular? Y frente a ellas, ¿qué es lo que propone en particular? ¿Y qué autores rescata para elaborar su propia propuesta conceptual y analítica? Porque al mismo tiempo que critica toda una serie de posturas previas para la explicación de la cultura

[1] Como se explicó en la introducción, este texto es la transcripción corregida de la conferencia impartida en la primera sesión del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales sobre el "retorno de las culturas populares".

popular y sus principales dinámicas, reivindica otras, dándonos así sus filiaciones intelectuales más relevantes. A partir de esto, va a proponer un sutil y muy rico modelo de análisis que va a llamar *de estudio para la historia de las culturas subalternas, no populares,* lo que se explica por el hecho de que, siendo italiano, se encuentra lógicamente muy influido por la tradición cultural italiana más importante de todo el siglo XX, la derivada del pensamiento de Antonio Gramsci, quien acuñó el concepto de "culturas subalternas".

Así, Ginzburg va a proponernos hablar, más que de culturas populares, de las distintas culturas subalternas. Y consecuentemente con esto, también va a proponer hablar, más que de culturas de élite o de culturas dominantes, de culturas hegemónicas. Y no se trata de simples cambios de palabras o de modificaciones terminológicas intrascendentes, sino de una concepción radicalmente *distinta* de un mismo objeto de estudio, que tiene varias e importantes implicaciones.

Apoyándome en estas tradiciones historiográficas críticas, y en particular en los ricos aportes de Carlo Ginzburg, me gustaría tratar de acercarme al tema de la historia de las culturas subalternas en México ejemplificando y prolongando las tesis generales ginzburguianas con ejemplos provenientes de la historia de México, aunque sólo como primeras pistas o posibles sugerencias de inicio para un ulterior y más detenido estudio de este mismo tema del análisis general y la reconstrucción crítica de esa posible historia de las culturas subalternas en México, que es aún una tarea pendiente.

Antes de entrar directamente a la propuesta de Carlo Ginzburg, vale la pena hacer una consideración propedéutica y preguntarnos por qué este tema de la cultura popular ha comenzado a ser nuevamente recuperado, rediscutido y tematizado de manera intensa y creciente. Porque los colegas académicos y los estudiantes de las nuevas generaciones vuelven a preguntarse qué es esto de la cultura popular y cómo es posible abordarlo. Y pienso que esto no es casual en el contexto mundial que estamos viviendo.

Revisemos un poco la historia reciente. Creo que la primera gran oleada de ensayos, obras, modelos y esfuerzos de explicación de la cultura popular se desarrolló activa y ampliamente en los años setenta del

siglo xx y a principios de los años ochenta. Pero después el tema pareció ser abandonado, cuando empezaron a proliferar las débiles y absurdas posturas del posmodernismo en historia. Aunque esta última postura sólo prosperó en algunos limitados círculos académicos, y sobre todo en ciertos países ricos o "desarrollados", afirmando sus irracionalistas tesis de que la historia era tan sólo un ejercicio estético, que los relatos históricos eran muy similares a los relatos novelescos y que la verdad histórica era inalcanzable, por lo que los historiadores sólo construían, en el mejor de los casos, relatos "con pretensiones de verdad".

Esa postura posmoderna, que ahora se ha convertido en las igualmente débiles posturas poscoloniales o decoloniales, no era nada inocente, pues perseguía socavar la idea de construir una historia realmente científica, genuinamente crítica y capaz de establecer y defender verdades históricas sólidas que fuesen herramientas útiles para la comprensión, también crítica, de nuestro más actual presente y de su posible transformación práctica.

Pero felizmente esas posturas irracionalistas posmodernas y decoloniales están ya en franca retirada, y ahora comienzan a resurgir otra vez posiciones que reivindican la centralidad del estudio de la cultura popular. Y creo que lo que está detrás de estos ciclos de actualidad o de opacamiento relativo de estos estudios y debates de las culturas populares y subalternas en las ciencias sociales contemporáneas es la propia fuerza y vigencia de los movimientos sociales populares de todo el mundo, pues la vigencia del análisis de las culturas subalternas que mencionamos antes, de los años setenta y principios de los ochenta, es sin duda un resultado directo de los potentes efectos de la revolución cultural mundial de 1968, ya que bajo su saludable irrupción y sus ricos y diversos efectos se vuelve realmente importante entender, estudiar y explicar los códigos y los elementos fundamentales de la cultura popular.

Como lo han afirmado tanto Immanuel Wallerstein como Fernand Braudel, lo que transformó radicalmente y para siempre la revolución mundial de 1968 fueron las estructuras culturales de la moderna sociedad burguesa, impactando a todo ese vasto universo de las esferas culturales de todas las naciones del mundo. Y con ello, igualmente,

al conjunto de la entera estructura de los saberes modernos y de toda la ciencia de la historia y de todos los estudios históricos, lo que explica ese claro florecimiento de los trabajos y aproximaciones a la cultura popular en esos cerca de tres lustros posteriores a 1968, pero también el relativo declive del tema en los últimos años ochenta y en los noventa del siglo xx, que, sin embargo, comenzará a revertirse nuevamente, de manera lenta pero sostenida, y firme, después del emblemático 1 de enero de 1994 (fecha del inicio de la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas) y de sus otra vez muy saludables efectos sobre la cultura contemporánea.

Por eso creo que el actual resurgimiento del interés y los esfuerzos analíticos en torno al estudio de la cultura popular no está desconectado tampoco de la clara emergencia de movimientos sociales potentes, como el señalado neozapatismo mexicano, o el Movimiento de los Sin Tierra (mst) brasileño, o los piqueteros argentinos, o toda la cauda de nuevos movimientos antisistémicos, cuya expresión más reciente son las impresionantes revueltas populares que vivimos en 2011, pues hoy los movimientos populares están volviendo a lanzar su respectivo "¡Ya basta!" en todo el planeta, y están poniendo en jaque e incluso derrocando de manera pacífica gobiernos nacionales, del mismo modo en que esto comenzó a suceder hace más de diez años en América Latina, como en el caso de Ecuador, donde esto ha pasado tres veces en los últimos diez años, lo mismo que en Bolivia, y en Argentina, donde en sólo un año, en 2002, cinco presidentes fueron derrocados por la fuerza y las protestas contundentes del pueblo argentino.

Algo similar a lo que sucedió en México, donde el movimiento neozapatista logró la caída de muchos gobiernos locales del estado de Chiapas, y también el fin del largo régimen del gobierno autoritario, o de partido de Estado, como ahora se le llama, que había durado setenta años y que colapsó no por el trabajo del Partido Acción Nacional (pan) ni del Partido de la Revolución Democrática (prd), sino por los múltiples y complejos efectos de la insurrección zapatista de enero de 1994, y sobre todo por el fortalecimiento de los movimientos sociales populares y antisistémicos mexicanos, motivado por la acción y el

trabajo organizativo y político de ese Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

De este modo, pienso que con las revueltas de 2011 el mundo comienza a entender lo que estaba sucediendo en América Latina desde hacía más de una década. Por eso las movilizaciones pacíficas en el mundo árabe derrocan añejos dictadores o impopulares gobiernos, o provocan tales crisis nacionales que obligan a renunciar a los primeros ministros de sus respectivos países. Y en Grecia han llegado a tal grado de cinismo que cada nuevo primer ministro hace pasar medidas impopulares, sabiendo que eso lo hará renunciar a causa de las protestas de los movimientos sociales, pero lo hace igualmente para imponer esas medidas y ceder su puesto a otro primer ministro similar. Pero la fuerza y el protagonismo crecientes de estos nuevos movimientos populares antisistémicos en todo el mundo son, en mi opinión, los factores fundamentales que explican ese resurgimiento y esa nueva atención general hacia el tema de la cultura popular. Porque un elemento central de todas estas revueltas y todos estos nuevos movimientos sociales son sus imaginarios políticos, los de sus respectivas ideologías, los de las cosmovisiones y concepciones específicas que alimentan y sostienen tanto la acción general de protesta como la definición de sus prácticas particulares, las que nos remiten, para su adecuada explicación y comprensión, al vasto tema de las culturas subalternas.

Carlo Ginzburg es, como todos saben, un gran historiador italiano, miembro central de la conocida microhistoria italiana, que es sin duda la principal corriente historiográfica italiana en la actualidad. Se trata de una de las más vivas, innovadoras y revolucionarias de la segunda mitad del siglo XX, y no sólo en Italia o en Europa, sino en el mundo entero. Una tendencia historiográfica que logró revolucionar nuestro modo de entender el oficio de historiador a partir de su audaz paradigma del cambio de escala en historia, pero también del análisis exhaustivo e intensivo del universo microhistórico y del célebre y muy original paradigma indiciario. Dentro de esta corriente, a Carlo Ginzburg le ha correspondido tematizar y desarrollar un original modelo para interpretar la dimensión cultural en la historia, y dentro de ella, en particular, el ámbito de la radiografía crítica y la explicación heurís-

tica del complejo universo de las culturas populares subalternas. Esto se ilustra de manera magistral en su libro más conocido, *El queso y los gusanos*, editado y reeditado decenas de veces en italiano y traducido a más de veinticinco diferentes lenguas en todo el mundo. Esta obra reconstruye nada más y nada menos que los códigos fundamentales de la cultura campesina italiana y europea en ese nudo histórico privilegiado que es el siglo xvi; es decir, en ese momento crucial que es el origen histórico universal del moderno y todavía vigente, desgraciadamente, sistema capitalista contemporáneo. A través del análisis de un caso anómalo, no representativo sino al contrario, absolutamente singular y atípico, el de un molinero juzgado por la Inquisición, que luego fue liberado y después reaprehendido y finalmente quemado en la hoguera, Ginzburg va descubriendo para nosotros las principales estructuras de una cosmovisión popular y campesina ampliamente extendida entre las clases y los sectores subalternos de la Italia y la Europa de aquella época.

A partir de las deposiciones conservadas de los sucesivos interrogatorios a los que es sometido el molinero Menocchio, Ginzburg encuentra, como un descubrimiento intelectual realmente sorprendente, los profundos y vigentes códigos de la cultura popular campesina que mantienen y reproducen aún en el siglo xvi antiquísimas cosmovisiones, de verdadera larga duración, cuyos orígenes se remontan a muy lejanos tiempos anteriores en la historia humana. Voy a señalar, entonces, y sin abundar en las múltiples lecciones que contiene este libro fantástico, que ameritarían una exposición mucho más amplia, sólo una de sus tesis más provocadoras y originales.

La conclusión a la que llega Ginzburg a partir de un exhaustivo e intensivo análisis de este caso es que en contra de la versión dominante y repetida por la inmensa mayoría de los especialistas de la cultura popular europea en estos periodos históricos, que afirma que el cristianismo llevó a cabo un profundo y exitoso proceso de aculturación entre las masas campesinas europeas, se trató de un proceso que demuestra un fracaso histórico de grandes proporciones.

Todos sabemos que en el año 300 el emperador Constantino declara la religión cristiana como la oficial del imperio romano, lo que hace

que desde inicios del siglo iv y en adelante Europa sea considerada oficialmente cristiana. Y después, con las vastas campañas de los frailes, y con las sucesivas oleadas de los reiterados procesos de cristianización de los tiempos de San Agustín y posteriores, esa versión oficial dominante postula que, luego de más de un milenio de una sostenida aculturación, las masas populares de toda Europa ya son fundamentalmente cristianas. Pero lo que Ginzburg va a descubrir mediante el estudio intensivo del caso de Menocchio es que trece siglos después, y luego de mil trescientos años de vigencia de esos procesos continuos de la Iglesia cristiana para intentar introducir su visión erudita en el seno de las clases populares, lo único que realmente puede constatarse es el enorme fracaso de esta aculturación, pues durante más de un milenio, y entonces igual que antaño y que hoy, lo que las clases populares hacen es interpretar el mundo desde su propia experiencia directa. Y ése es también el caso del molinero. Entonces, cuando Menocchio escucha que los curas dicen que Dios creó el mundo, y que en tal día separó las aguas de la tierra, y en otro día separó la luz de las tinieblas, y etc., decide reflexionar y pensar sobre todo esto por su propia cuenta, pues es un hombre inteligente, al que además le gusta leer y también, como lo afirmará ante los inquisidores, "pensar con su propia cabeza". Así que se pone a pensar cómo pudo hacer Dios todo lo que afirma la Biblia, y cómo pudo darse esa creación del mundo de la que hablan los curas. Y entonces elabora una interpretación de estos problemas que es absolutamente materialista y totalmente distinta de la concepción cristiana imperante. Y entonces imagina que el planeta Tierra es como una especie de queso y que pasaron miles de años, por lo cual se empezó a podrir. Parte del hecho evidente, fruto de la experiencia directa y cotidiana, de que cuando se deja un queso mucho tiempo se pudre y comienza a tener gusanos, de modo que es lógico, según Menocchio, que después de miles y miles y miles de años de existencia la Tierra se haya empezado a podrir y le nacieran gusanos.

Vale la pena recordar que en el siglo xvi todavía se creía en la teoría de la generación espontánea de la vida y no se sabía que los gusanos que nacen del queso en estado de putrefacción surgen de bacterias que ya estaban ahí desde antes, así que Menocchio deduce que como la Tie-

rra comenzó a podrirse le nacieron unos gusanos, que eran los ángeles. En esta explicación, Dios es tan sólo el gusano principal o el mayor de todos, el que comanda sobre todos los demás, mientras que los otros gusanos son los ángeles, y en una segunda generación de los gusanos de esa putrefacción de la Tierra nacieron después los hombres.

Ésta es la singular y muy profunda explicación que el molinero Domenico Scandella, mejor conocido como Menocchio, da de la Biblia; una lectura fruto de su propia reflexión personal que revela los más profundos, perdurables y esenciales códigos de la cultura campesina subalterna todavía viva, activa y vigente entre la mayoría de las masas populares y campesinas de toda Italia y Europa en ese complicado siglo xvi, de la emergencia histórica del capitalismo. Una explicación que además de ser claramente materialista, naturalista y panteísta de un modo abierto y tolerante lleva al mismo Menocchio a conclusiones completamente revolucionarias.

Menocchio se pregunta qué tiene que ver la Iglesia en toda esta historia, para concluir que nada, y que es por lo tanto una simple construcción humana muy posterior a esta historia. También se pregunta quiénes son los curas, para responderse luego que no son otra cosa que un pequeño grupo de vivos y aprovechados que viven de abusar de todos y de engañar, asustando con el mito del infierno y engañando con el mito del paraíso, imponiendo los sacrificios que deben hacerse para, al final de esta vida, ir al cielo, a partir de lo cual se roban el diezmo y una buena parte del fruto de nuestro trabajo. Conclusiones totalmente lógicas que conducen a Menocchio a posturas radicalmente anticlericales y subversivas de las concepciones religiosas entonces dominantes.

Además, Menocchio sale a las calles a difundir sus propias explicaciones de la Biblia y las conclusiones que se derivan, y entonces les pregunta a sus compañeros campesinos, o a sus clientes del molino, o a los visitantes de las tabernas y las tiendas que frecuenta, si de verdad creen que el Papa tiene un carácter divino o si realmente los curas encarnan a Dios en la tierra, y si por eso todos deben darles limosnas y pagarles el diezmo y regalarles gallinas y trigo. Esto provoca que sea perseguido y aprehendido por la Inquisición, y más adelante quemado

en la hoguera, tan sólo por mantener y defender estas posturas heréticas nacidas de las concepciones campesinas milenarias propias de las culturas subalternas de las grandes masas populares de toda Europa.

Otra interesante postura de Menocchio es la que tiene respecto a otras religiones diversas al cristianismo, que ha sido y es todavía una religión profundamente sectaria. Y hoy, dos mil años después, el Papa está tratando de pedirles perdón a los judíos y a la Iglesia ortodoxa por el papel tan conservador y cerrado y por las posiciones tan sectarias que mantuvo el cristianismo frente a ellos en el pasado. Ante esto, en cambio, Menocchio les responde a sus compañeros campesinos que le preguntan sobre toda esa gente que dice que no existe Dios, sino Alá, Buda o Vishnu, con una gran tolerancia, que brota de las tradiciones populares más profundas, que al mismo personaje que nosotros llamamos Dios otros lo llaman de otra manera, pero que en el fondo todas las religiones se asemejan entre sí, y todas son más o menos lo mismo.

De modo que Ginzburg, estudiando estas originales y anómalas posturas del molinero Menocchio, va a invertir y controvertir las explicaciones habituales de la cultura popular en esa Europa del siglo xvi para relativizar y someter a la crítica el supuesto efecto exitoso de más de un milenio de cristianización y aculturación de las clases subalternas europeas, pues al constatar que siempre es y será mucho más fuerte el efecto que proviene de la experiencia directa, para generar las concepciones y cosmovisiones de la cultura popular y para recrearla y regenerarla día a día, que el efecto de unas doctrinas eruditas que los curas y las clases dominantes elaboran y establecen para luego tratar de imponerlas al pueblo, aunque no tengan ninguna relación con su propia realidad, va a reconstruir para nosotros esos ricos códigos materialistas y naturalistas que son el contenido profundo de esas culturas subalternas de los campesinos, artesanos y pobres europeos del siglo xvi.

A partir del estudio intensivo del caso revelador aunque no representativo de Domenico Scandella, Ginzburg va a revolucionar completamente los modelos de los historiadores de la cultura europea de las sociedades de antiguo régimen, e incluso de los historiadores de la cultura en general, porque esta obra trastoca toda una serie de visio-

nes anteriores sobre cómo enfocar y analizar la cultura popular, de las cuales el autor de *El queso y los gusanos*, y luego de *Historia nocturna*, se va a desmarcar. En el prólogo a *El queso y los gusanos* va a criticar, por ejemplo, el muy extendido y utilizado término de "cultura popular", porque si hablamos de cultura popular debemos entonces preguntar a quién corresponde dicha cultura, para responder lógicamente que es la cultura *del pueblo*. Pero eso presupone que ese *pueblo* es una entidad real y lo que de verdad sucede es que cuando nos aproximamos más a dicho pueblo vemos que está compuesto por artesanos urbanos y por campesinos, por artesanos rurales y por la plebe urbana, además de obreros de las manufacturas y por hombres y mujeres de todos los estratos mencionados, y por jóvenes y adultos y viejos, y por marineros y ganaderos y agricultores y gente de la montaña, entre muchas otras posibles subdivisiones y elementos componentes de dicho universo de lo "popular".

La idea es que todas estas diferencias internas señaladas en el vasto conjunto del pueblo también implican diferencias culturales y matices fundamentales de divergencia entre todas las distintas culturas subalternas que se engloban genéricamente en el término de "cultura popular". Por eso, frente al clasismo genérico que lleva consigo el concepto de *cultura popular*, Ginzburg prefiere descomponerlo y detallarlo de manera más particular, para sustituirlo con el más adecuado de *culturas subalternas*, de clara matriz gramsciana.

A tono con esto, y criticando igualmente el abuso que presupone el uso del concepto de "cultura dominante" o "cultura de la élite", como una total homogeneidad de la clase o de los sectores dominantes, Ginzburg va a proponer la utilización, también en plural, del término *culturas hegemónicas*, pues ni la cultura popular es homogénea y hecha de una sola colada ni la cultura de la élite es un solo bloque, sino que existen múltiples culturas subalternas, tantas como clases y grupos subalternos existen, igual que hay distintas culturas hegemónicas, porque también las clases dominantes tienen diferentes fracciones, grupos, sectores y estratos.

Ginzburg va a proponer, para entender adecuadamente ese universo complejo de la cultura popular, es decir, el conjunto de las culturas

subalternas, abandonar el impreciso y poco claro concepto de *las mentalidades* y la historia de las mentalidades, que no nos sirven para nada y que han creado más problemas que ventajas en el esfuerzo de estudiar las culturas subalternas. Si nos ubicamos en el momento y la coyuntura histórica en que Ginzburg elabora su modelo de historia cultural debemos recordar que es la misma etapa en que esa perspectiva francesa de la historia de las mentalidades se ha vuelto una especie de epidemia que se difunde y propaga por todo el mundo, incluido México. Y aunque después los mismos franceses abandonaron esa historia de las mentalidades, en el segundo lustro de los años ochenta del siglo xx, hoy existen todavía quienes, en México y América Latina, siguen haciendo historia de las mentalidades.

Después, en los años noventa, los franceses reivindican la historia social de las prácticas culturales, o la historia social de la cultura, a partir del modelo propuesto en los trabajos de Roger Chartier. Y aunque este último no deja de ser un modelo más sofisticado que el de la historia de las mentalidades, es todavía un modelo muy limitado para dar cuenta de los complejos fenómenos culturales, en general, y de las culturas subalternas, en particular, por lo que Ginzburg va a tomar igualmente una postura crítica. Porque al derivarse de la historia de la lectura y de los libros sesga todos sus análisis hacia el universo de la cultura letrada, ignorando la compleja dialéctica entre cultura oral y cultura escrita, lo mismo que los fenómenos culturales que no alcanzan registro en los textos, y que en buena medida constituyen precisamente los contenidos esenciales de las ya mencionadas culturas subalternas.

Así, la primera perspectiva que deberíamos rechazar para hacer una historia seria y científica de las culturas subalternas de México es la historia de las mentalidades, porque ese concepto enmascara el hecho fundamental del que debemos partir si queremos entender la cultura popular: que la cultura también es un campo de batalla. Porque el conflicto social también se reproduce, y de manera central, en el campo cultural. De modo que la cultura no es homogénea, y esto no se invalida porque existan realidades o fenómenos culturales compartidos por las diferentes clases sociales.

Entonces, si todos los mexicanos son nacionalistas, y si también la inmensa mayoría es católica y guadalupana, esto no elimina el hecho de que la misma religiosidad cristiana es leída, procesada y asimilada por las clases populares de una manera clara y radicalmente *distinta* a como lo hacen las clases dominantes. También habría un nacionalismo popular de las clases subalternas, que es muy distinto al nacionalismo de las clases y sectores dominantes o hegemónicos, porque, como dijo alguna vez Ludwig Feuerbach: "No se mira igual el mundo desde una cabaña que desde un palacio", y por lo tanto los fenómenos de la religión y el nacionalismo son asumidos y concebidos de manera muy diversa por las diferentes clases sociales. Incluso hay historiadores ingleses que han estudiado cómo hasta en el ámbito del lenguaje, de esa realidad tan primaria y elemental, se establecen diferencias de clase social, pues aunque todos hablen inglés, no es igual el de la *upperclass* que el de la *lowerclass*, pues hay entonaciones, modismos, palabras, términos, giros gramaticales y formas de construcción y hasta pronunciaciones utilizados sólo por las clases dominantes, lo mismo que hay otros de las clases populares que sólo existen en su habla y que nunca serían usados por las llamadas "clases altas inglesas".

Así, un primer punto para comprender científicamente la historia de las culturas subalternas es rechazar de manera total la historia de las mentalidades y asumir que la cultura no es un campo homogéneo, sino uno dividido en dos grandes universos, que a su vez se subdividen en varias áreas diferentes. Esos dos grandes universos serían, naturalmente, el de las culturas hegemónicas y el de las culturas subalternas.

Asimismo, es necesario trascender, según Ginzburg, la idea despreciativa y aristocratizante que niega la existencia de la cultura popular, porque hasta antes del siglo XIX el término *cultura popular* y el objeto de estudio que connota simplemente *no existen*. Pero entonces, cómo se llamaba lo que hoy nosotros nombramos como *cultura popular*, si hasta ese siglo cuando se hablaba de cultura lo que el término evocaba era sólo la llamada *alta cultura*, pues cultura se considera la música clásica, la llamada gran literatura o el gran teatro, y también la ciencia en general. Y lo que hacen las clases subalternas y populares es tan sólo calificado por la burguesía, sin ningún rubor, como *folclor*, o como

artesanía, distinta al arte. Por esto, esas creaciones populares deben ser estudiadas como costumbres y tradiciones populares; incluso en Francia sigue existiendo, hasta hoy, un museo de historia de las tradiciones y las costumbres populares.

Esta idea y la limitada concepción de la cultura popular vienen del siglo XIX, derivadas de esa posición aristocratizante que considera como *tradiciones y costumbres raras* las de los subalternos y que propone estudiarlas a través de la demología. Pero la ciencia naciente de la antropología, que en la segunda mitad del siglo XIX todavía se ve como el estudio y el análisis de las culturas no europeas del mundo, y que comparte parcialmente este punto de vista en sus orígenes, va a quebrar esta idea aristocratizante de la cultura cuando comience a estudiar, ya en el siglo XX, a las culturas europeas con las mismas herramientas e instrumentos con los que antes investigó a las culturas no europeas. Porque al inicio la antropología todavía sostiene las visiones eurocentristas —aunque afirmo esto sin compartir para nada las actuales críticas, ridículas y superficiales, al supuesto eurocentrismo defendidas por las posturas decolonialistas y posmodernas— cuando califica a las culturas no europeas como *culturas primitivas*.

A este respecto, todos conocemos el esquema de Lewis H. Morgan, quien afirma que los pueblos se desarrollan pasando por las sucesivas etapas del salvajismo, la barbarie y la civilización, y en donde los únicos pueblos que son considerados como "civilizados" en todo el mundo son los pueblos europeos. Todos los demás son, en el mejor de los casos, semicivilizados, o salvajes o bárbaros. Pero estos esquemas comenzaron a hacerse pedazos y entraron en crisis cuando los antropólogos voltearon a China, o la India. Porque China no sólo produjo una gran parte de los inventos importantes que todavía existen ahora y se utilizan en Europa, sino que tiene una tradición y una riqueza cultural que en muchos sentidos podría considerarse superior a las culturas europeas. A tal grado se rompían esos esquemas que luego, para recomponerlos, se inventó una disciplina o área de estudios llamada orientalismo, que ha sido estudiada muy brillantemente por Edward Said en su libro titulado, precisamente, *Orientalismo*.

En el siglo xx, los antropólogos van a estudiar las culturas europeas con las mismas herramientas usadas para explicar las llamadas culturas primitivas, y esto es precisamente lo que hace Claude Lévi-Strauss en algunas de sus obras. Van a recuperar, por ejemplo, las lecciones de Voltaire, quien ya había hecho este tipo de ejercicios en algunos de sus textos al comparar la cultura de los indígenas de América con la cultura de los campesinos europeos. Y como Voltaire fue un verdadero iconoclasta y una persona profundamente crítica, llega a la conclusión de que los indígenas de América son muy superiores a los campesinos europeos porque defienden su libertad y se organizan de manera democrática, mientras estos últimos viven completamente sometidos y subyugados por los terratenientes. Así que Voltaire afirma, en contra de sus contemporáneos, que en lugar de criticar a los "salvajes" de afuera debían observar y reconocer a sus salvajes internos. Y les dice a los franceses que esos salvajes internos, que son sus propios campesinos, van a oír una misa en latín sin entenderla, pero igual se someten y obedecen a los curas y terratenientes y nunca salen del mismo lugar en que nacieron y repiten rezos que no comprenden.

Asimismo, la anécdota relatada por Montaigne en sus *Ensayos* sobre lo que sucedió con dos indígenas del Brasil que fueron llevados a recorrer varias cortes de Europa, a quienes les preguntan, cuando termina todo ese periplo, qué es lo que más les había llamado la atención, y responden que hay dos cosas que no entienden, porque en su mundo serían imposibles. La primera es que no comprenden cómo un pequeño niño de once años, delgado y bajito, puede darles órdenes a unos hombres grandes y fuertes que miden casi dos metros y están armados. Se referían a un heredero de Francia, a un niño príncipe, que daba órdenes a sus guardias suizos. No podían comprender cómo esas personas, que podrían someter y doblegar fácilmente al niño, lo obedecían. Ginzburg plantea que lo interesante de esta anécdota es que hayamos introyectado hasta tal punto ciertos valores y concepciones que nos parece natural y normal algo que desde el mínimo sentido común no es obvio ni elemental. La segunda cosa que no entendían era cómo cientos de miles y millones de personas se dejaban explotar ferozmente por sólo trescientos ricos de Francia, y cómo era posible que

esos millones de individuos no les saltaran al cuello a esos privilegiados explotadores y los degollaran y eliminaran para vivir felices y en paz. ¿Cómo puede ser que millones de franceses acepten producir inmensas riquezas sólo para que unos pocos cientos de aristócratas vivan muy cómodamente? ¿Y cómo no los matan y se reparten entre todos racionalmente esas riquezas inmensas?

Con estos antecedentes del pensamiento de Voltaire y Montaigne, la antropología crítica del siglo xx va a aplicar a la cultura europea las mismas herramientas que había utilizado para las llamadas "culturas primitivas", para llegar a la provocadora pregunta e hipótesis de Lévi-Strauss que postula, después de estudiar a los nambikwaras de Brasil y a otros pueblos no europeos, que tal vez toda la llamada cultura europea, e incluso la gran ciencia de ese continente, no son más que una versión nueva del viejísimo proceso humano de construcción de esa compleja estructura que es el *mito*, pues tal vez nuestra gran ciencia, de la que estamos tan orgullosos y tanto nos jactamos, sea tan mitológica y tan poco verdadera como las viejas versiones del mito. Y entonces Lévi-Strauss escribe ese libro fantástico titulado *El pensamiento salvaje*, en donde demuestra que la racionalidad de los pueblos no europeos no es inferior al pensamiento racional moderno burgués, sino que es *diferente*, ya que funciona con otros códigos y desde otras lógicas, diversas de la lógica burguesa moderna occidental.

Otra concepción que tendríamos que abandonar, nos dice Ginzburg, es que la cultura popular no es más que una versión "retardada" o una copia de segundo grado de la cultura de las élites. Esta idea parte del supuesto, falso, de que como sólo las clases dominantes tienen las condiciones materiales y espirituales para producir cultura —es decir, el tiempo libre, el ocio, la riqueza, las condiciones para educarse en todos los sentidos— sólo ellas pueden generarla, mientras que las clases populares subalternas van renqueando detrás de ellas, siguiéndolas dificultosamente para imitar y copiar, en un segundo momento, esas supuestas creaciones culturales de las élites dominantes.

Pero Ginzburg va a afirmar que toda la historia de la literatura universal, y la historia de la música, y la historia del teatro, y de las ciencias, lo que demuestra es exactamente lo contrario, pues nunca la cultura

de las clases dominantes ha sido una cultura *originaria*, sino que siempre ha sido una cultura derivada, de segundo grado, pues las que generan siempre la cultura son precisamente las clases populares. Y esto por la sencilla razón de que el conocimiento y la reflexión siempre han brotado originalmente de la experiencia práctica directa, del contacto material inmediato con el mundo, y *no* de las cabezas geniales o de los libros. Pero hoy, y desde hace cinco siglos, las universidades de todo el planeta nos han tratado de hacer creer que el saber depositado en los libros es el único saber y que es superior, que vale más, y que es más verdadero y más científico que el conocimiento que brota de la experiencia directa.

Esto se ilustra muy bien con el nacimiento de la medicina moderna, la que se gesta a partir de la bifurcación que separa, en los siglos xiv, xv y xvi, a los médicos que afirman que deben ir directamente a ver, tocar, oler y observar al enfermo, a oler sus orines, a ver sus supuraciones y fluidos, a escucharlo y preguntarle, de los otros que dicen que la medicina es una ciencia que está en los libros, y que desde los tratados y los libros eruditos es como se debe diagnosticar, tratar y curar al paciente. Y como bien sabemos, el camino que tomó finalmente la medicina hoy vigente fue el libro y no la práctica y la experiencia directa del contacto con el enfermo.

Pero este caso sólo es representativo del proceso más general de todos los saberes modernos burgueses, pues como lo señaló Norbert Elias, la burguesía de los siglos xviii y xix va a desarrollar y promover toda la literatura de los viajes y las aventuras, precisamente porque en esos mismos tiempos deja de viajar para sustituir los viajes reales y las aventuras reales por las aventuras y los viajes imaginarios de las nuevas novelas. También, como plantea el mismo Elias en *La sociedad cortesana,* abandona el campo y se va a vivir a la ciudad, con lo que pierde la noción de lo que realmente es ese campo, para sustituirlo con la muy difundida moda de los múltiples y diversos cuadros de paisajes rurales, tranquilos, melancólicos y distantes, pues como ya no hay un vínculo real con el campo verdadero, la casa se llena de cuadros en donde ese campo reaparece pintado. Es así como la burguesía va cortando todos

los vínculos de sus saberes y sus modos de conocer, separándolos de la experiencia directa.

En esta misma lógica, la *Enciclopedia* francesa se anuncia pomposamente como proyecto en el claro subtítulo que la acompaña, afirmando que es un *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, lo que demuestra su ambicioso objetivo de incluir y codificar en un solo libro todo el conjunto de saberes acumulados por la humanidad a lo largo de la historia. Es un proyecto interesante, sin duda, pero también desmesurado y para nada inocente, pues lo que pretendía la burguesía, con el afán universalizante de su desarrollo, era condensar en la *Enciclopedia* todos los saberes entonces acumulados por la humanidad, pero en la lógica de decir que si ahí había una entrada relativa a la "jardinería", entonces debía incluir todo lo que se sabía hasta ese momento del tema, de modo que todo ser humano que quisiera dedicarse a la jardinería, o saber cualquier cosa de ella, estaría obligado a consultar y apoyarse en la *Enciclopedia*.

De aquí brota esa idea absurda de creer que la cultura libresca, que es en su inmensa mayoría la cultura hegemónica y dominante, es la cultura originaria, mientras que la cultura popular es tan sólo una cultura derivada. Pero si vemos con claridad, sabremos de dónde brota eso que llamamos cultura y entenderemos que dicha cultura no es más que una de las tantas estrategias que el ser humano ha construido para tratar de explicar el mundo en el que vive, y también para tratar de explicarse el papel que juega en este mundo, porque es claro que todas las ciencias nacieron de las necesidades prácticas. Así, la geometría surge en Egipto para medir los terrenos irregulares, mientras que la hidráulica brota del esfuerzo de medir adecuadamente las crecidas del Nilo, igual que las matemáticas, etcétera.

Todas las ciencias, y el lenguaje, y la gramática, y el arte y el pensamiento en general, nacieron de la práctica, que es la verdadera fuente de generación de la nueva cultura. Y conforme cambia la realidad cambian los modos de explicarla y también toda la cultura. El verdadero saber y toda la cultura se están generando día a día, desde la experiencia directa, y como las clases subalternas son las que tienen el vínculo permanente con esa experiencia directa, entonces las verdaderas culturas origina-

rias son las culturas populares subalternas, las de quienes construyen el mundo y mueven las fábricas, las de quienes cultivan los campos y construyen las ciudades y las carreteras, las de quienes hacen todo para que nosotros, los que nos dedicamos al saber erudito y libresco, podamos leer libros, y luego creer que entendemos mejor que ellos el mundo.

Esto es lo que sostienen Mijaíl Bajtín y Bolívar Echeverría, y Edward Palmer Thompson y Carlo Ginzburg; es decir, todos los teóricos realmente críticos del tema de la cultura: que la cultura de primer grado es la cultura popular y que la de segundo grado, o derivada, es la cultura de las élites. Esta función derivada de la cultura hegemónica brota simplemente de su función fundamental, que es legitimar la dominación de las clases que sucesivamente están en el poder, haciéndonos creer que el mundo en el que vivimos es el mejor de los mundos posibles, porque el modelo de la hegemonía nos dice que no es lo mismo la pura dominación que la verdadera hegemonía. La dominación pura puede establecerse sólo por la fuerza, pero esta dominación no se sostiene ni perdura en el tiempo si se apoya sólo en la fuerza y el miedo que inspira, como lo comprendió muy bien Hobbes, de modo que la dominación debe ser capaz de generar también el consenso para mantenerse. Por eso Ginzburg plantea que si la cultura dominante quiere ser también hegemónica tiene que ser capaz de anclarse y arraigarse en determinados elementos que ya están presentes en la propia cultura popular. Por eso el calendario cristiano, cuando el cristianismo se convierte en la religión oficial del imperio romano, lo que hace es calcar el calendario pagano, pero cristianizándolo, y así la fecha de la Navidad coincide con una fecha fundamental del calendario campesino precristiano, que es la del equinoccio de invierno, y tiene un papel fundamental en el ciclo agrícola regular. Si se comparan todas las fiestas cristianas, las de semana santa o las de la cuaresma, veremos que todas coinciden curiosa y sospechosamente con fechas importantes del calendario pagano campesino previo a la existencia del cristianismo.

Si pensamos en el caso de México debemos partir del hecho de que la cultura mexicana es, desde hace cinco siglos, una cultura mestiza, porque a partir de la invasión de los españoles la cultura que empie-

za a construirse —desde el complejo proceso de mestizaje cultural que Bolívar Echeverría ha estudiado tan finamente— es una cultura simbiótica que mezcla elementos de la vieja cultura indígena con los traídos a estas tierras por la cultura europea, pues cuando los curas de las distintas órdenes, los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, etc., se instalan en la Nueva España, comienzan su trabajo de evangelización para convencer a los indígenas de que deben creer en Dios, y saber que hay cielo y hay infierno, y rendirle culto a tales y cuales santos.

Frente a esto, los indígenas mexicanos —las clases populares indígenas— inventan estrategias muy inteligentes e interesantes para "deformar" o trucar los contenidos y los mensajes del cristianismo europeo, de modo que se vuelvan aceptables y vivibles para ellos mismos. Y sucede lo mismo en China, en donde los jesuitas tienen que "traducir" y modificar el mensaje cristiano para hacerlo compatible con las cosmovisiones chinas, pues el problema aparece desde los rituales más elementales, como la misa, en donde se dice "bebed, ésta es mi sangre", y lo que se ofrece para beber es el vino, y luego se agrega "comed, éste es mi cuerpo", y entonces se ofrece una hostia fabricada con trigo, porque el cristianismo nació en Europa, y por eso los rituales cristianos usan productos europeos. Pero, ¿qué hostia se puede proponer en un lugar en donde no se cultiva trigo, y cómo se puede representar la sangre de Cristo donde no se produce vino? Éstas son parte de las cosas que discuten los frailes novohispanos cuando llegan a México.

También es sabido que la religión cristiana en su versión europea originaria es absolutamente patriarcal, pues la figura principal es Dios padre y detrás está Dios hijo, es decir Jesús. En cambio, en las culturas indígenas de toda América Latina el peso de las mujeres es muy grande, e incluso algunas son todavía culturas matriarcales, así que cuando el cristianismo se implanta y difunde en América Latina su sesgo patriarcal se matiza y se vuelve más bien matriarcal, y entonces la figura principal en el cristianismo latinoamericano no es Dios ni tampoco Jesús, sino la Virgen María. Acá en México, y en toda América Latina, Dios no tiene una basílica propia, y las clases populares no

hacen procesiones ni "mandas" ni promesas de sacrificios para Dios o para Jesús en ninguna fecha del año.

Este *hiatus* que se crea cuando una religión centrada en una figura masculina se reconstruye completamente en torno a una figura femenina es fruto del mestizaje cultural, y también de los mecanismos de imposición y dominación de la cultura española y europea sobre las culturas indígenas, pero igualmente de las resistencias culturales y las transfiguraciones de los mensajes de la cultura dominante por parte de los subalternos, primero novohispanos y luego mexicanos. Así, en México, Jesús es sobre todo el hijo de la Virgen María, y más que Dios quien aparece es José, cuya función es primordialmente cuidar a María.

Pero en la transfiguración del cristianismo también se filtra la resistencia cultural de los subalternos, y por eso hemos visto que cuando por accidente se quiebra una efigie de la Virgen que había sido conservada desde el siglo XVI o XVII, lo que aparece dentro es una efigie de la diosa Coatlicue, porque los indígenas, a los que se obligaba a ir a la iglesia y a misa, y rendirle culto a la Virgen, lo que hacían era poner en el interior de las estatuas oficiales de la Virgen a sus propios dioses y diosas, y entonces podían ir tranquilamente a rendirles culto, pues a quien en verdad le rendían culto era a la Madre Tierra, desde una concepción milenaria que se ha mantenido hasta hoy y que reivindica la centralidad de esa Madre Tierra, a la que en Bolivia o Ecuador llaman Pachamama.

Así como en Europa luego de más de mil años de cristianización no se logró imponer cabalmente la concepción cristiana erudita a los campesinos, en Latinoamérica, después de cinco siglos de aculturación e imposición de la cultura mestiza dominante, los indígenas de todo el semicontinente y de México siguen considerando a la tierra como la Madre Tierra, fuente de toda la vida y centro de sus cosmovisiones, mitad cristianas y mitad no cristianas. Se trata de una pista muy sugerente que Bolívar Echeverría explora entre tantas otras en su libro *La modernidad de lo barroco*, un libro fundamental para entender la cultura popular mexicana y latinoamericana actuales, así como las culturas hegemónicas de estos mismos espacios.

Otro punto de vista o enfoque sobre la cultura popular del que también se va a deslindar Ginzburg son las historias seriales y cuantitativas de los fenómenos culturales, uno de cuyos principales representantes es Roger Chartier, que investiga la historia del libro para saber cuántos ejemplares se vendían, cuántos se habían reimpreso, y a partir de esto intenta analizar qué tanto las clases populares recibían o no los mensajes de dichos libros. Ginzburg va a cuestionar este procedimiento afirmando que cuando el historiador sólo se dedica a hacer series y se concentra en cuantificarlas sacrifica el elemento cualitativo de la cultura popular. Y si bien la cuantificación puede ser fundamental, no debe opacar la relevancia de la dimensión cualitativa, porque Ginzburg plantea que no sólo es relevante saber cuántos ejemplares de tal o cual obra fueron leídos por las clases populares, sino conocer los modos concretos y específicos de la diversa y compleja recepción de esos libros, y es esto lo que va a hacer para el caso de Menocchio, ilustrando cómo lee la Biblia y la reinterpreta desde los códigos culturales subalternos y campesinos para construir la cosmogonía que ya resumí brevemente. A partir de esta lectura cualitativa de los textos, Ginzburg propone que es necesario distinguir claramente entre la *cultura impuesta* a las clases populares y la *cultura generada* por esas mismas clases sometidas y subalternas, dos realidades que no son lo mismo, porque la cultura que trata de ser impuesta a las clases subalternas lleva consigo un sentido y una función de dominación ideológica y, en general, no está presente en la cultura de los sectores y las clases populares.

Tratando, entonces, de proponer una conclusión del argumento que he expuesto hasta aquí, diría que Ginzburg nos plantea que además de criticar y abandonar todas las formas de abordar el fenómeno cultural ya mencionado debemos partir del reconocimiento de que la relación entre culturas hegemónicas y culturas subalternas es de constante y permanente *circularidad*, con todo lo que se deriva de esto, pues estas culturas no son dos universos separados, sino dos campos que se permean constantemente, que se inter-influyen prestándose y robándose elementos, y deformando y recodificando todo el tiempo los mensajes y los contenidos que reciben o que se les imponen o que están obligados a adoptar desde el otro campo. Se trata de una relación

de dependencia dialéctica entre culturas hegemónicas y culturas subalternas.

En efecto, el proceso por medio del cual las clases dominantes se roban elementos y motivos de las clases populares y luego los adulteran, para quitarles sus elementos revolucionarios y sus rasgos subversivos, funciona todo el tiempo, para eliminarles todos los trazos disfuncionales para la cultura dominante, y luego los devuelven y los imponen a las clases populares, pretendiendo que eso es la "cultura popular", lo que se ilustra muy bien con el caso de las telenovelas, que pretenden reflejar, falsamente, la vida de las clases subalternas. El objetivo de todo este círculo de *va y viene* por parte de las clases dominantes es construir el consenso cultural que haga aceptable y dé apariencia de normalidad a la explotación, la desigualdad social, la discriminación, y así legitimar las jerarquías sociales en todas sus formas, incluso la existencia misma de las clases y los sectores sociales diferentes y asimétricos.

Pero la recepción de esas versiones culturales por parte de las clases populares no es pasiva, puramente receptiva. Al contrario, filtran y retrabajan lo que reciben, y lo recodifican para adaptarlo a sus propios puntos de vista, y entonces aprenden a leer y explicar la Biblia desde un código rebelde, derivando de ahí la inexistencia del infierno o la crítica al papel de la Iglesia, o la injusticia del pago del diezmo, como Menocchio hace más de cuatro siglos.

De este modo, estamos frente a una relación dialéctica de circularidad pero construida con un doble filtro y marcada por un permanente conflicto o lucha de interpretaciones entre dos bloques rivales que mantienen, también en este ámbito cultural, una verdadera lucha de clases, lo que no impide que ambos campos, el de la cultura hegemónica y el de la cultura subalterna, sean cada uno internamente un palimpsesto absolutamente complejo y diferenciado de diversas posturas no coincidentes, como también lo subrayó Ginzburg. Porque en el seno mismo de las clases populares pueden coexistir individuos o grupos que aceptan más pasivamente los mensajes de las clases dominantes, junto a otros que los resisten abierta y radicalmente, y entre ambos extremos existe toda la gama de elementos intermedios posible. A la inversa, también en el seno de las clases dominantes nacen a

veces perspectivas o procesos de resistencia a la propia cultura dominante, pues eso es lo que en parte fue el Renacimiento, o la reforma religiosa, o la revolución científica del siglo xvii, pero también la Ilustración o la revolución cultural mundial de 1968, y es que muchas veces ciertos elementos de las clases dominantes cuestionan los códigos de su propia cultura, y con eso les aportan elementos de resistencia importantes a las clases dominadas. Estos procesos son tan complejos que para poder cumplirse requieren muchas veces de la existencia y el trabajo de verdaderos operadores o mediadores culturales, capaces de transitar de un nivel de la cultura a otro y de traducir los códigos de una cultura a la otra.

En México, un autor que asumió esa tarea de mediador cultural, o de puente entre dos universos culturales distintos, fue el gran escritor Carlos Monsiváis, quien además de conocer como pocos el complejo mundo de las culturas subalternas fue capaz de transmitir los mensajes de esa cultura subalterna al mundo de la cultura erudita académica mexicana; por eso sus trabajos y explicaciones sobre los distintos problemas que abordó son tan originales y tan distintos de los que producen otros estudiosos de ese mismo tema de la cultura popular en nuestro país.

Para concluir, reitero algunos elementos centrales como premisas indispensables para abordar la historia de las culturas subalternas de México. El primero, que es imposible entenderlo si no partimos de las lecciones y enseñanzas legadas por la perspectiva de Marx, que seguirá siendo durante mucho tiempo en las ciencias sociales el punto de partida ineludible de toda aproximación genuinamente *crítica*, y sólo con un horizonte crítico pueden entenderse las culturas subalternas y su historia. Por eso —como lo señala Ginzburg al exponernos las principales filiaciones intelectuales de su propuesta de estudio de la historia de las culturas subalternas—, si queremos abordar este campo problemático de la cultura subalterna con las herramientas adecuadas no podemos ignorar las lecciones de Marc Bloch y su bello libro *Los reyes taumaturgos,* ni la obra de Mijaíl Bajtín con su crítica aguda a la cultura dominante burguesa, siempre seria, aburrida y parsimoniosa, ni las teorizaciones brillantes de Edward Palmer Thompson sobre las

culturas plebeyas inglesas y su centro de gravedad, nucleado en la "economía moral de la multitud".

El segundo, que debemos comprender el doble proceso vivido por la humanidad a partir de la revolución cultural mundial de 1968, que significó la crisis total de la cultura burguesa moderna aún dominante y la fuerte emergencia y revalorización general de las culturas subalternas en todas sus variantes. Porque después de 1968 toda la estructura de las ciencias burguesas modernas empezó a resquebrajarse, de lo que dan testimonio tanto la teoría del caos desarrollada por Ilya Prigogine, premio Nobel de química, como la limitada moda de la crítica políticamente correcta proveniente de las disciplinas que estudian lo social y la defensa igualmente pobre de las diversas variantes de la *inter*, *multi*, *pluri* o *trans* disciplinariedad, y aunque no es posible desarrollar aquí las consecuencias de estas afirmaciones, considero que a través de estos dos procesos es evidente la crisis global de la estructura entera de los saberes y de todo el andamiaje de la cultura burguesa del mundo, tanto en las llamadas ciencias naturales como en las llamadas ciencias sociales.

Al mismo tiempo, y de manera paralela a esta crisis global de la cultura burguesa hegemónica, hay una reemergencia y un florecimiento de las distintas culturas subalternas tanto en México como en el planeta. Por eso, después de 1968, Michel Foucault va a hablar de la *insurrección de los saberes sometidos*, que se hace posible a partir del colapso de los saberes dominantes, que marginaron, negaron y opacaron a dichos saberes sometidos durante varios siglos. Y junto a esos saberes sometidos, y como parte de ellos mismos, están los saberes populares y subalternos.

El tercero y último de la conclusión se refiere a la relación que guarda la cultura popular o subalterna con la cultura hegemónica de la élite, que se asemeja a la relación que, según Marx, existe entre el trabajo asalariado y el capital. Marx decía que esta relación entre trabajo asalariado y capital es muy compleja, y se dedica a estudiarla en *El capital*, pero también nos dice que cuando la abordemos no debemos olvidar que el elemento *autosuficiente* es el trabajo, mientras que el elemento derivado y dependiente es el capital. Esto sig-

nifica, simplemente, que sin trabajo es imposible que exista el capital, pues este último se construye a partir de explotar y someter al primero. En cambio, sin el capital puede existir el trabajo, pues éste es una realidad independiente y autosuficiente en sí misma. Algo muy similar sucede en la relación entre cultura subalterna y cultura hegemónica, en donde la primera es el elemento independiente y la segunda el elemento derivado y dependiente, porque la cultura subalterna que nace de la experiencia directa y del vínculo cotidiano inmediato de los seres humanos con la realidad no puede ser suprimida, a riesgo de que la humanidad deje de sobrevivir y funcionar como tal. En cambio, si desaparece la cultura hegemónica no sucede nada importante, igual que si desaparece el capital. Porque las culturas subalternas no sólo sobrevivirían y se reconstruirían fácilmente sin las culturas hegemónicas, sino que además podrían florecer libremente y expandirse ampliamente por primera vez, mostrando su enorme riqueza y su extraordinario vigor y potencialidades. Una situación futura muy posible y cercana que esperamos se concrete muy pronto.

Bibliografía de apoyo

Adorno, Theodor (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor W. (1987). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor, y Max Horkheimer (1966). *Sociológica*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor, y Max Horkheimer (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (1983). "El problema de la historia en la concepción de Marx y Engels". *Revista Mexicana de Sociología*, 45, 4 (octubre-diciembre): 1081-1104.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2000). *Ensayos braudelianos*. Rosario: Prohistoria/Manuel Suárez Editor.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2004). *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*. Santiago de Chile: Lom.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2006). *La escuela de los annales. Ayer, hoy, mañana*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2010). *La historiografía en el siglo* xx. *Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?* Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2011). *Retratos para la historia*. La Habana: Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2011). *Fernand Braudel y las ciencias humanas*. México: Instituto Politécnico Nacional.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2014). *La microhistoria italiana. Modo de empleo*. Barcelona: Montesinos.

Bajtín, Mijaíl M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievsky*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, Mijaíl (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. México: Alianza Editorial.

Bajtín, Mijaíl M. (2006). "Rabelais en la historia del realismo". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 4, 7: 71-88.

Benjamin, Walter (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.

Benjamin, Walter (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias.

Bloch, Marc (1952). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bloch, Marc (1978). *La historia rural francesa*. Barcelona: Crítica/Grijalbo.

Bloch, Marc (1979). *La sociedad feudal*. México: uteha.

Bloch, Marc (1988). *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bloch, Marc (2004). "Tradición o literatura: los orígenes del ciclo de la leyenda del rey Arturo". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 1, 2: 15-28.

Bojunga, C., y R. Lobo (2009). "El problema del poder. Entrevista con Michel Foucault". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 6, 12: 59-70.

Braudel, Fernand (1953). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Braudel, Fernand (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Braudel, Fernand (1978). *Las civilizaciones actuales*. Madrid: Tecnos.

Braudel, Fernand (1985). *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos xv-xviii*, 3 vols. Madrid: Alianza Editorial.

Contrahistorias (2003). *Dossier. La microhistoria italiana*, 1.

Contrahistorias (2006). *Dossier. Retorno al paradigma indiciario*, 7.

Contrahistorias (2012). *Dossier. Historia, crítica y poder*, 19.

Contrahistorias (2014). *Dossier. Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas*, 23.

Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.

Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista.

Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura,* 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
Echeverría, Bolívar (2011). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
Elias, Norbert (1982). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.
Foucault, Michel (1984). *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta.
Foucault, Michel (1985). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Ginzburg, Carlo (1981). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnick.
Ginzburg, Carlo (1984). *Pesquisa sobre Piero*. Barcelona: Muchnik.
Ginzburg, Carlo (1991). *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnick.
Ginzburg, Carlo (1994). *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa.
Ginzburg, Carlo (2000). *Ojazos de madera*. Madrid: Península.
Ginzburg, Carlo (2003). *Ninguna isla es una isla*. Villahermosa, México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
Ginzburg, Carlo (2004). *Tentativas*. Rosario: Prohistoria.
Ginzburg, Carlo (2005). *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos xvi y xvii*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
Ginzburg, Carlo (2010). *El hilo y las huellas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Ginzburg, Carlo (2014). *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*. México: Contrahistorias.
Ginzburg, Carlo (2014). "Ernesto de Martino, Giovanni Gentile y Bendetto Croce. Sobre una página de *El mundo mágico*". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío,* 23.

Gramsci, Antonio (1973). *Consejos de fábrica y estado de la clase obrera*. México: Roca.

Gramsci, Antonio (1998). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos Editor.

Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la* cárcel, 6 t. México: Era.

Guha, Ranahit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Guha, Ranahit (2009). "Introducción a la perspectiva de los *Subaltern Studies*". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío,* 6, 12: 7-20.

Guha, Ranahit (2011). "Gramsci en la India: Homenaje a un maestro". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío,* 17.

Levi, Giovanni (1990). *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo xvii*. Madrid: Nerea.

Levi, Giovanni (2004). "Un problema de escala". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío,* 2: 63-70

Lévi-Strauss, Claude (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Lévi-Strauss, Claude (1993). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta.

Marx, Karl (1962). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.

Marx, Karl (1971). *El capital. Libro I, capítulo VI (inédito)*. Buenos Aires: Signos.

Marx, Karl (1971-1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores.

Marx, Karl (1974). *Historia crítica de las teorías de la plusvalía*. Buenos Aires: Cartago.

Marx, Karl (1975-1981). *El capital. Crítica de la economía política,* 8 vols. México: Siglo XXI Editores.

Marx, Karl (2011). *La guerra civil en Francia*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Monsiváis, Carlos (1985). "La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución mexicana". *Historias,* 8-9 (enero-junio): 159-178.

Monsiváis, Carlos (1999). *Amor perdido*. México: Era.
Podguzhets, Zbignev (2009). "Conversación con Mijaíl Bajtín sobre la polifonía en las novelas de Dostoievski". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 7, 13: 87-94.
Prigogine, Ilya (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
Prigogine, Ilya, e Isabelle Stengers (1997). *La nueva alianza. Metamorfosis en la ciencia*, Madrid: Alianza Editorial.
Ríos Gordillo, Carlos Alberto, y América Bustamante Piedragil (2003). "Entrevista a Giovanni Levi". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 1: 95-100.
Said, Edward (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
Sartre, Jean-Paul (1970). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
Sartre, Jean-Paul (2004). *Problemas del marxismo 1*. Buenos Aires: Losada.
Sartre, Jean-Paul (2004). *Problemas del marxismo 2*. Buenos Aires: Losada.
Sartre, Jean-Paul (2010). "Las elecciones: una trampa para bobos". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 14: 43-51.
Stedman Jones, Gareth (1989). *Lenguajes de clase*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
Thompson, Edward P. (1984). *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.
Thompson, Edward P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols. Barcelona: Crítica.
Thompson, Edward P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
Thompson, Edward P. (2002). *Thompson. Obra esencial*. Barcelona: Crítica.
Thompson, Edward P. (2010). "La nueva izquierda". *Contrahistorias. La Otra Mirada de Clío*, 14: 79-94.
Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. México/Madrid: Siglo XXI Editores.
Wallerstein, Immanuel (1988). *Utopística o las opciones históricas del siglo xxi*, México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (1996). *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo* aprendido. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Alternativas: Estados Unidos confronta al mundo*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (2005). *La crisis estructural del capitalismo*. México: Contrahistorias.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis del sistema-mundo*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

Wallerstein, Immanuel (2005). *La decadencia del poder estadounidense*. México: Era.

Wallerstein, Immanuel (2007). *Universalismo europeo*. México: Siglo XXI Editores.

Wallerstein, Immanuel (2007). *Geopolítica y geocultura*. Barcelona: Kairós.

Wallerstein, Immanuel (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. México: Contrahistorias.

Wallerstein, Immanuel (2011-2014). *El moderno sistema mundial,* 4 vols. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Cultura popular y política: el liberalismo popular en México, siglo XIX

Catherine Héau
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Presupuesto teórico básico

En el siglo XIX, la cultura popular, en sentido tradicional, es holista y relativamente indiferenciada. Todo es cultura en la vida cotidiana de los pueblos y sus prácticas remiten simultáneamente a la economía, la política y la ideología, con una fuerte impregnación religiosa. Además, para comprender su sistema de autoridad (autogobierno) se requiere entender que la cultura popular se rige en esa época por un mismo código general, o lógica comunitaria, que engloba todas sus prácticas y cuyo núcleo central comprende elementos como la solidaridad, la justicia social, el derecho a la participación en los eventos comunitarios y en las asambleas donde se toman decisiones y, sobre todo, el derecho a la tierra, el agua y el monte para todos los *hijos del pueblo*. La tierra es fuente de derechos políticos.

La justicia en la comunidad se ejercía caso por caso: se trataba de un derecho casuístico, hasta que el porfiriato impuso un derecho positivista que se aplica a todos indistintamente, sin tomar en cuenta la situación personal. Es decir, un derecho más abstracto concebido para *ciudadanos* y no ya para *hijos del pueblo.* Las leyes del porfiriato separan el poder ejecutivo local —los presidentes municipales— del poder judicial —los alcaldes.

Las mismas personas nombradas por la comunidad para asumir un *cargo religioso* durante un año sin ningún tipo de remuneración administraban las fiestas religiosas y los asuntos políticos locales. Generalmente, antes de llegar a un *cargo político* en la comunidad tenían que transitar por todos los cargos religiosos, salvo la "nobleza" indígena, exenta de cumplir con los cargos inferiores, por lo cual se daba una intensa lucha por obtener el reconocimiento de "notabilidad", que en los hechos equivalía a demostrar que se era un poblador originario (antes como ahora, las principales cargas recaían en los recién llegados o migrantes). El servicio a la comunidad era fundamental para lograr un reconocimiento político comunitario, es decir, el derecho a opinar y dirigir (juez de paz para conflictos y delitos menores).

Metodología: en búsqueda de las fuentes

¿Qué fuentes podemos utilizar para acercarnos a las culturas populares del pasado? Se trata de una cultura esencialmente oral. La memoria rara vez llega a transmitirse más allá de tres generaciones. La cultura se renueva y nuevas capas de memoria borran las anteriores. Sólo la lengua sigue vehiculando representaciones sociales y conceptos en la larga duración, pero debe quedar claro que los significados cambian con el tiempo. Hay que estar muy atentos para no caer en *anacronismos*, es decir, para no explicar una representación social fuera de su contexto histórico.

Las únicas "huellas" escritas de las prácticas culturales de esa época se encuentran en los archivos judiciales, policiacos o militares (rebeliones). Es decir, sólo podemos acercarnos a las culturas populares del siglo XIX mediante la visión del "otro" social: testimonios frente a un juez, informes militares, comentarios del cura, etc. Las "huellas" de la cultura oral, entonces, se hallan mediatizadas por agentes que son dueños de la cultura escrita y se expresan en espacios donde reinan las clases dirigentes. Estas transcripciones de los testimonios orales pasan por el filtro de las representaciones sociales de la cultura dominante. No tenemos más que *indicios* que debemos aprender a interpretar mediante

la comparación con otros materiales (de otros lugares o de otras fuentes) para formular nuestras hipótesis y articular nuestras descripciones. El método comparativo y la contextualización son fundamentales en las ciencias sociales.

Las comunidades heredaron del sistema colonial una propensión a litigar, defendiendo sus tierras y derechos con papeles en la mano (*Cf.* Archivo de Indias en Sevilla). Gracias a los archivos judiciales podemos reconstruir los intereses y las prácticas políticas de las comunidades, basándonos tanto en los relatos explícitos como en las "huellas" (Ginzburg) dejadas en estos documentos.

> La gente tendía a interpretar las nuevas ideologías y acontecimientos con base en las nociones anteriores y las estrategias probadas (…). En algunas regiones los subordinados aprendían a usar muchos de los nuevos discursos y argumentos que fueron introducidos a partir de finales del siglo xviii (Guardino, 2009: 16)

Otra fuente menos socorrida, pero muy útil, son las letras de sus canciones en los rarísimos casos en que existieron copias escritas en cuadernos de trovadores que les han permitido llegar hasta nosotros. Pasamos a ilustrar a continuación precisamente el concepto de *liberalismo popular* como se expresa en los corridos surianos del porfiriato y el zapatismo.

Circulación cultural

Recurrimos al concepto antropológico de *circulación cultural* (Cirese, 1976: 15 y ss.) para ilustrar cómo tuvieron que recurrir las comunidades campesinas a un concepto político doctrinario forjado en y para las clases dirigentes, el *liberalismo*, para relacionarse y dialogar con el Estado mexicano liberal. Sin embargo, al apropiarse del concepto dominante de *liberalismo* le dieron otro sentido, otra significación. Es un fenómeno similar a la apropiación y reformulación de la religión católica por los indígenas en los tiempos de la conquista. Los conceptos o ideas o músicas circulan de una clase social a otra, pero en este trán-

sito se trasforman al asumir otra lógica, se remodelan en función de los códigos de la cultura popular, aun cuando conservan su denominación originaria. Esta reformulación del liberalismo doctrinario por las prácticas culturales de las comunidades campesinas se llama *liberalismo popular* en México, concepto político que ilustra la manera en que las comunidades se relacionaron y dialogaron con el Estado. Se estableció, entonces, un vaivén permanente, con sus altibajos, entre la política ejercida a nivel local por las comunidades y los requerimientos regionales y nacionales de los gobiernos en turno.

La serie de eventos bélicos de 1846 a 1867 vinculó directamente a las comunidades campesinas con el partido liberal y sus dirigentes, cuando la patria chica defendió a la patria grande o, para retomar la fórmula de Alan Knight, cuando los campesinos devinieron en patriotas (*Peasants into Patriots*). A partir de ese periodo globalmente llamado "de la Reforma", las comunidades campesinas se vincularon de manera más estrecha con el partido liberal. En las coyunturas bélicas, el liberalismo popular formó sus batallones de guardias nacionales y aportó su cuota de sangre en la defensa de la causa liberal y de la patria. Más allá de la simple búsqueda de alianzas políticas, las comunidades participaron activa y decisivamente en las luchas. Fueron elementos relevantes de las victorias liberales. Los gobiernos nacionales alternaron entre conservadores y liberales, y los pueblos tenían que tomar partido aun cuando no quisieran. La historiadora Florencia Mallon subraya la rápida politización liberal de las comunidades debido a la guerra con los estadounidenses, la guerra civil y la invasión francesa, y su participación decisiva. Gracias a estos nuevos estudios ya se puede hablar de un *liberalismo popular*, distinto del liberalismo "oficial"; es decir, del liberalismo elaborado teórica, ideológica y políticamente por un grupo de intelectuales con propósitos nacionales. *El liberalismo popular que surgió en el México decimonónico no era más que una respuesta al liberalismo oficial. Fue la manera en que los pueblos se posicionaron y se acomodaron políticamente dentro del tablero político nacional.*

El estudio de la cultura popular nos permite determinar "la manera en que la gente recibió, interpretó y usó la nueva cultura política republicana y liberal" (Guardino, 2009: 19). En términos gramscianos,

podemos hablar de dominación y resistencia. Según Florencia Mallon (2003), el proceso hegemónico recalca la lucha continua y la adaptación, tanto desde arriba como desde abajo. Son sociedades en interacción constante, lo que las obliga a adaptarse a los cambios discursivos para poder dialogar con los discursos dominantes y reinterpretarlos a la luz de su cultura.

El municipio libre y la "república indiana" (de Juan Álvarez)

En el siglo xix "circuló", de arriba hacia abajo, la palabra "liberal" y su conceptualización individualista con el término político de "liberalismo", que fue impuesto *a* y retomado *por* las comunidades, que lo arroparon en sus tradiciones culturales hasta volverlo una característica de la política colectiva de las comunidades en sus reclamos por el autogobierno y que ha sido designado actualmente por los historiadores como *liberalismo popular*. Este concepto ha sido elaborado *a posteriori* por los analistas políticos y los historiadores, pero en su momento fue una realidad pragmática para las comunidades que le dieron vida bajo la forma de un doble concepto político: a nivel local se trató del *municipio libre* y a nivel regional o nacional de la *república indiana*, concepto político acuñado por el general Juan Álvarez a mediados del siglo xix. Tanto el término de "municipio" como el de "república" pertenecían al glosario político liberal oficial. Sin embargo, se los apropiaron las comunidades, que los referían a las antiguas *repúblicas de indios* de la época colonial, el sistema político creado por los Habsburgo para otorgar cierta autonomía a las comunidades indias para elegir a sus propias autoridades. Los indios aceptaron, o tuvieron que aceptar, el reemplazo de sus repúblicas de indios creadas por la monarquía por el concepto de "municipio libre", creado por la Constitución de Cádiz en 1811 y refrendado en las constituciones del México republicano independiente en 1824, 1857 y 1917. La religión y el municipio libre fueron los únicos terrenos de semientendimiento entre las comunidades y el Estado, aun cuando cada uno de estos dos actores otorgara un

sentido diferente a los conceptos. En efecto, ni las prácticas religiosas ni las prácticas municipales de las comunidades campesinas coincidían con la teología romana y la doctrina liberal. El único vínculo entre las comunidades y las autoridades religiosas y políticas era el pago de un diezmo o impuesto, así como un servicio personal (topiles o militar) que resultaba tan conveniente a las autoridades que toleraban la interpretación *sui generis* de la religión y la política por parte de las comunidades para recibir el pago obligado.

Por otra parte, la *república indiana* se refería al sistema político vigente, la República, pero con un fuerte acento étnico. Como ya se refirió, la expresión *república indiana* fue lanzada por Juan Álvarez, uno de los caudillos populares de la Independencia, compañero de lucha de Morelos y Guerrero. *Sirvió como membrete del primer gran movimiento indigenista y mestizo del sur de México en la segunda mitad del siglo* xix*, con un carácter claramente civil y laico*, e incluso con tintes de anticlericalismo propios de la época de la Reforma. Los movimientos de resistencia indígena anteriores se habían caracterizado por su corte milenarista, es decir, por sus planteamientos socio-religiosos que apuntaban a una especie de sociedad teocrática. *Pero ahora el concepto de república indiana se "seculariza" y abandona por completo la utopía milenarista*.

El concepto de *república indiana*, que en la memoria de los campesinos surianos —revolución de Ayutla— suena como un eco lejano de la antigua autonomía de las "repúblicas de indios" de la época colonial asentadas en sus tierras comunales —y que quizás por eso mismo sirvió para lograr la adhesión de las huestes del sur a la ideología liberal—, connota ahora la revalorización de la "raza" indígena y el resurgimiento del orgullo étnico frente al "español" opresor reencarnado en los hacendados y su protector: Porfirio Díaz. Son numerosos los corridos de la época que trasuntan este orgullo étnico reencontrado, o "racismo al revés".

Quizás se pueda afirmar que debido al recuerdo, todavía no muy lejano, de la guerra de Independencia, al origen efectivamente español de gran parte de los hacendados y sus capataces y, sobre todo, a la tenaz persistencia de la idea de "república indiana" de Juan Álvarez en la me-

moria colectiva de los pueblos, éstos sólo disponían de las categorías étnicas para caracterizar políticamente su lucha por la justicia social y la autonomía municipal. Para los campesinos esta lucha todavía no era pensable en términos de clases sociales, como lo era para el movimiento obrero magonista en las ciudades.

Si bien es cierto que los campesinos surianos se identificaban como indios, esta revalorización étnica no era un simple ardid discursivo en su lucha contra las haciendas, sino que implicaba una concepción de sus comunidades opuesta a los planteamientos sociales de los liberales. En efecto, ser indio implicaba defender un valor fundamental: la *justicia social*.

Liberalismo popular en los corridos surianos. El corrido como discurso oculto de los pueblos

Los corridos morelenses del porfiriato muestran cierta articulación ideológica entre el partido liberal capitalino y los clubes pueblerinos. Su análisis muestra tres conceptos propios del liberalismo popular: la *raza indígena* como expresión de su identidad colectiva, el *municipio libre* ("los pueblos soberanos") como su expresión política y el carácter *anticlerical* pero *guadalupano* de algunos de ellos, más vinculados a la doctrina liberal urbana, y la *propiedad de la tierra*, ya que la lucha por la tierra siempre se expresaba en términos colectivos, de los pueblos. Es precisamente esto lo que diferencia el *liberalismo popular* (con propiedad colectiva de la tierra, que sustenta la red de relaciones sociales pueblerinas) del *liberalismo clásico, urbano y elitista*.

Se puede afirmar que el campo semántico (y, por lo tanto, conceptual) de los liberales fue adoptado y adaptado por las comunidades en función de su entorno y sus necesidades políticas. El discurso liberal ("patriota", "hombres libres", "municipio libre", "pueblos soberanos", "justicia social", "ciudadanía") devino en los corridos en *discurso oculto* de la disidencia, ya que la lucha por la autonomía y la posesión de las tierras transformó este campo semántico legítimo de los liberales en

un discurso *desde la disidencia* cuando era escuchado en ciertos contextos políticos.

Se ilustra el papel del corrido como "discurso oculto" al preguntarnos sobre el significado de la presencia de la bola titulada "Cuba libre" en el estado de Morelos, que narra la guerra de liberación de Cuba contra España, así como la muerte del general Antonio Maceo. En un primer momento se puede pensar en cierto conocimiento geográfico de las comunidades rurales, debido a las canciones de moda, como la habanera. De hecho, en la capital se registran al menos tres corridos que tratan de la muerte de Maceo. Sin embargo, ¿por qué narrar este episodio liberador en los términos musicales propios y específicos de Morelos, es decir, en una bola? Sin duda, para que circule fácil y ampliamente por todo el estado, ya que la métrica y la música invariables de la bola eran conocidas por todos. Así, durante la Revolución mexicana, los acontecimientos bélicos circularon inmediatamente en forma de bola, para ser retomados y cantados luego como corridos, pero esto último implicaba componer una música específica para cada pieza, retrasando un poco su composición, aprendizaje y circulación. Esto no sucede con la bola. Cuando el autor anónimo (intelectual culto y muy enterado de los acontecimientos cubanos) recurre a la bola para hablar de Cuba el mensaje es claro: hacer llegar a los morelenses un ejemplo de lucha liberadora que circule y sea cantado por todo el estado. De hecho, existe una gran diferencia entre los corridos que narran la muerte de Maceo y la bola "Cuba libre": los corridos transmiten llana y lisamente los datos de la muerte del general, mientras que la bola desplaza el centro de atención de Maceo hacia la isla de Cuba, "la perla de las Antillas", que al igual que el estado de Morelos es una gran productora de azúcar. Cuando en la bola se grita "¡Viva Cuba libre! Independencia y derechos, democracia y libertad", el auditorio morelense escucha "¡Viva Morelos libre (de españoles)! Independencia y derechos, democracia y libertad". El protagonista real es la resistencia al "ibérico", término genérico que equivalía al de hacendado para los morelenses, como lo analizaremos más adelante. Cuando el autor anónimo se despide de su público como "un patriota mexicano", en el debate político de la época esto se entiende como ser liberal: el texto se escribió des-

de la disidencia a Porfirio Díaz, dentro de su propio partido, el liberal. No cabe duda de que la pieza fue hecha *ex profeso* por un intelectual liberal para los morelenses. Se trata de un texto público que debe leerse como discurso oculto:

> Para destronar la atroz *tiranía*. En vez de *pacificar* la isla vino a destruir *fincas que habitaban y bastante gente a quienes hizo morir*… Dignos aspirantes de la *idea republicana*. Siempre valerosos los *independientes* han luchado por *su patria*, teniendo esperanza de que el Dios excelso le defendiese su *causa*… Aunque muy bien cierto que muchos *patriotas*, por creerse de un *falso indulto*, fueron prisioneros al puerto de Cuba y otros siguieron su curso.

Más allá de la simple noticia, para el auditorio de la época este corrido recuerda y evoca la muerte del jefe liberal opositor a Porfirio Díaz, el general Trinidad García de la Cadena, traicionado y fusilado en 1886: "Han rodeado los jacales / y son muchos enemigos, / nos han jugado traición / los que eran muchos amigos".[1] Cuando en México estaba prohibido honrar la memoria del general García de la Cadena, la muerte a traición de *un general* evocaba y recordaba la de *otro general*. Estamos ante un universo semántico que describe la lucha de los disidentes liberales contra Porfirio Díaz y la sistemática represión ejercida en su contra.

Existe un variado *corpus* de corridos surianos que retoman la misma problemática y los mismos conceptos, por lo que podemos afirmar que cuando los morelenses cantaban "Cuba" en sus oídos sonaba "Morelos". Es un ejemplo de cómo los intelectuales liberales disidentes hacían proselitismo para su causa entre los pueblos morelenses, unos criticando un *falso indulto*[2] y otros luchando por liberar sus tie-

[1] Corrido "Mañanas de Cadena", en Antonio Avitia Hernández, *Corrido histórico mexicano*, t. I, Porrúa, 1997, p. 192.

[2] Cabe recordar que Porfirio Díaz subió al poder en parte gracias al apoyo de los pronunciados surianos que secundaron su levantamiento bajo la bandera de la no-reelección y el municipio libre del Plan de Tuxtepec. Una vez instalado en la Presidencia de la República, mandó asesinar uno por uno a sus antiguos aliados, que seguían peleando por la autono-

rras del yugo español. Es un *hidden transcript* que los campesinos sabían descifrar. Estos corridos revelan el silencioso trabajo ideológico de los intelectuales pueblerinos antiporfiristas aglutinados en los clubes liberales diseminados por toda la región. Éste fue el antecedente político inmediato del levantamiento zapatista de 1911. Es la huella que nos quedó del trabajo hormiga realizado por los liberales opositores al gobierno que se esforzaban por vincular las protestas campesinas a un partido político de alcance nacional. En estas movilizaciones ideológicas participó la familia Zapata, y de este modo el liberalismo popular morelense constituyó el sustento directo del zapatismo revolucionario.

Otro elemento revelado por los corridos: el concepto de *raza*

Los pueblos indígenas, discriminados e inferiorizados por el racismo galopante del siglo XIX, reaccionaron también apropiándose del concepto de *raza*, es decir, invirtiendo su sentido para reivindicar el orgullo de su estirpe.[3] Durante ese siglo, la única forma de acción política al alcance de los indígenas y campesinos, y su única posibilidad de distinción identitaria, tenía que sustentarse en el concepto hegemónico de *raza*, que había penetrado hondamente en la conciencia social, convirtiéndose en la única forma de diferenciar el *nosotros* del *ellos*. En otras palabras, para las comunidades indígenas y campesinas la idea de *etnia* antecedió al concepto de *clase*. Las revueltas fueron numerosas y se expresaron políticamente como *toma de conciencia étnica*, como defensa de una identidad indígena, tan vinculada a la tierra que les permitía sobrevivir.

mía de sus pueblos. La memoria suriana conservó numerosos corridos que relatan la muerte de los pronunciados que creyeron en el "falso indulto".

[3] Hoy en día encontramos este mismo fenómeno entre los chicanos de Estados Unidos, que se denominan genérica y genéticamente a sí mismos como *la raza*, que en este caso incluye a toda la comunidad de los hispanos. En ese mismo país encontramos un mecanismo semejante de diferenciación-identificación por inversión de significados entre los afroamericanos, que en los años sesenta adoptaban el lema: *black is beautiful*, como respuesta a la estigmatización social por motivos raciales.

Al no poder conceptualizar aún su situación social en términos de clase, las comunidades campesinas instrumentan el concepto de *raza* para luchar contra el hacendado. La lucha social se asume bajo la figura de lucha étnica, única conceptualización política a su alcance. Por lo tanto, la lucha entre los pueblos desposeídos y las haciendas invasoras se expresa en términos de una lucha entre mexicanos y españoles. Entonces se les llama genéricamente (mas no genéticamente) *iberos, hispanos* o *españoles* a los capataces y terratenientes. Esto quiere decir que la lucha contra el capitalismo se inserta en la memoria colectiva de las luchas de emancipación y liberación de la nación mexicana: las guerras de Independencia (1810-1821), contra la invasión estadounidense (1847-1848) y contra la intervención francesa (1862-1867). Más que una defensa del territorio nacional —noción todavía muy abstracta— era una lucha por "el suelo patrio", epítome que englobaba el conjunto de las tierras de las comunidades.

En 1909 se canta por Cuautla la "Canción a Leyva",[4] que subsume la lucha por la gubernatura en Morelos bajo la forma de una lucha nacional contra los "españoles-hacendados", en este caso Pablo Escandón, el contrincante de Leyva:

> Los veinte y siete estados de la república megicana / quieren que Leiba sea el precidente en la capital, / pero no ai quien alebante el grito sobre las armas; / se an sobllugado por el dominio del español.
>
> Les aseguro de buena fe que si en los estados / alentan que Leiba sea el presidente en la capital, / entonses sí calmaría el orgullo en los hacendados, / los que no an querido berlo en la silla presidencial.

Otro corrido de la misma época (las elecciones de 1909 en el estado de Morelos) que lleva por título "¡Que viva México! Corrido a Leyva", expresa todavía con mayor claridad esta transfiguración de un conflicto político-social en términos de un conflicto étnico:

[4] Esta canción, así como el corrido siguiente, se copiaron del cuaderno de Martín Urzúa, de Jonacatepec, Morelos.

> Esos españoles y dueños de fincas / han hipotecado bastante dinero, / no han querido ver sentado en la silla / a ese señor Leyva, rey del extranjero.
>
> República indiana, yo ya me despido; / ¿dónde estarán esos hombres guerreros, / los que defendieron la patria mejicana / sin interesarse en ningún dinero?

Incluso en 1916, los corridos llevan un primer recuerdo de esta lucha que hace remontarse a 1521:

> Voy a recordar del 13 de agosto / de mil quinientos veintiuno / en que a conquistar vino el asqueroso / Cortés a este suelo puro; / fue Tenochtitlán el sitio luctuoso / que contempló taciturno / una mortandad que llenó de gozo / al trono ibérico y de orgullo.
>
> Después de cuatro centurias, / según poco más o menos, / volvió otra vez esa espuria / fecha escrita a sangre y fuego; / ahí Cortés cruel tortura, / aquí Carrión dio un degüello, / año 16 de injuria, / 13 de agosto recuerdo.

La Independencia, lograda en 1821, después de diez años de lucha, es considerada una revancha y una recuperación del suelo patrio:

> Hoy los indios mejicanos / reconocen propiedades, / y son libres ciudadanos / gracias a Hidalgo y Juárez. / Los pueblos son soberanos / y acérrimos liberales, / al fin salieron del fango / de tantas iniquidades.

Finalmente se asimila bajo la misma categoría de agresores a los franceses, los conservadores y los hacendados, considerados como enemigos naturales de los pueblos. Se piensa que fue el indio Juárez quien salvó a la patria del extranjero. Así, en la memoria histórica popular las luchas por la tierra y contra el extranjero se confunden. En la larga duración, la historia mexicana es también la historia de una lucha por la tierra encarnada por Juan Álvarez, héroe de la Independencia y cacique

de Guerrero, quien clamaba por una supuestamente prístina *república indiana*.

Estos ejemplos sirven para ilustrar la resistencia creativa de los subordinados, que deben reinterpretar los conceptos doctrinarios del liberalismo impuestos por los políticos en el poder. Durante el porfiriato, y ya fuera de los campos de batalla, surgen corridos de evidente connotación ideológica que invocaban el liberalismo —como sinónimo de progresismo patriota— para criticar la política de Porfirio Díaz, gran defensor de las haciendas, consideradas como propiedades de extranjeros.

Música de salón y corridos zapatistas

El cultivo y la defensa de la tierra son parte de la vida del campesino suriano, quien nace con la tierra y muere con ella; no como actor individual, sino como miembro de una comunidad, ya que su vida transcurre al ritmo de ésta. Por eso, cuando estalla la Revolución y surge la necesidad de acompañar a Zapata en defensa de la tierra, los campesinos surianos acuden al llamado como si fuera un *rito de paso*, es decir, como una etapa obligada en su ciclo de vida. Esta prolongación bélica de su vida cotidiana (nunca dejan de atender las tareas del campo) viene acompañada *por* y relatada *en* los corridos, que son la manera habitual de narrar su vida. En tierras surianas los corridos son bailables. El trovador es un *campesino lírico*, poeta y músico, que plasma, ritma y articula la vida cotidiana cantando las vivencias y los acontecimientos de su comunidad. Para musicalizar sus corridos toman prestados los aires en boga de la música de salón: el vals, la columbiana, el chotis, la polka, etc., dando paso a un interesante proceso de *interculturación musical* en la cultura popular.

De manera semejante a la circulación de las ideas liberales reformuladas como liberalismo popular, la música de los salones también circuló de arriba hacia abajo, amalgamándose con los corridos y los aires populares. La continuidad ininterrumpida, es decir, sin rupturas, entre la música de baile y la música de los corridos zapatistas reafirma

que la lucha por la tierra fue una prolongación natural de la vida campesina. El *oficio* de campesino implicaba amar la tierra, labrarla y defenderla en caso necesario. Los surianos hicieron y cantaron la Revolución al son del vals, el chotis y las columbianas. Ningún corrido zapatista —salvo el himno zapatista— tiene ritmo de marcha ni se inspira en los aires de las bandas militares. He aquí algunos ejemplos. El corrido "Danza de Juvencio Robles", contra el general huertista Juvencio Robles, pertenece, efectivamente, al género de la danza. Lo mismo cabe afirmar de la "Danza de los yaquis en Morelos" y de la "Danza de los *carranclanes*". Por su parte, el corrido "El exterminio de Morelos" es una columbiana. El "Duelo de Ignacio Maya" es un son istmeño. Todos estos corridos son de Marciano Silva.

Así como el músico trovador —"campesino lírico"— no era un músico profesional o especializado, tampoco el soldado zapatista era un soldado profesional: sólo era un campesino que llevaba su cultura y su fusil a cuestas. La música propia, local, del ejército zapatista, es una respuesta y *diferenciación identitaria* frente al ejército federal, que usa música marcial. Se inscribe en las manifestaciones culturales y simbólicas que permiten la autoadscripción y la diferenciación de la misma manera en que se enarbola la estampa de la Virgen de Guadalupe en el sombrero al entrar a la ciudad de México. Esta estampa no era un "amuleto" protector, ya que no la acostumbraban llevar en sus batallas (al menos no hay constancia de esto en las fotos), sino que representa uno de los dos grandes símbolos nacionales mexicanos. El otro símbolo es la bandera tricolor que enarbola el ejército federal vencido.

El corrido zapatista no constituye un género musical en sí mismo; sólo se distingue por su temática específica: trata de la Revolución. Esto no significa que fueran a la Revolución bailando y cantando, sino que expresa sus anhelos de justicia y paz con la única herramienta a su alcance: su cultura cotidiana. Hubo una continuidad —mas no continuismo político— entre su vida cotidiana y su vida revolucionaria.

La música y el cancionero popular suelen asociarse de manera privilegiada a las diferentes formas de identidad socio-territorial, como las identidades locales y el sentimiento nacional. Hay varias razones para esto, pero sobresalen dos: en primer lugar, el poder expresivo de

la música, que la hace capaz de recoger, representar y realzar mediante el ritmo y la prosodia oral la memoria, los afanes presentes y las aspiraciones de los individuos y los grupos, y en segundo lugar, su poder evocador, ya que puede asociarse metonímicamente —es decir, por cercanía o contigüidad— a estados subjetivos, como los recuerdos, las vivencias y los sentimientos más profundos, y a referentes objetivos, como los lugares, la atmósfera y los paisajes del terruño, de la patria (grande o chica) o de la tierra natal. Por eso la música ha impregnado desde siempre dos fuertes ámbitos de la subjetividad humana: la lengua (se canta empleando el lenguaje nativo musicalizado) y la religión (la música es un poderoso nutriente del sentimiento religioso), pero también ha funcionado como un símbolo identificador de determinados nichos territoriales, que pueden ser países, regiones o comarcas.

Por lo que toca al corrido suriano, en particular, además de su función de identificación local (y nacional), nuestro análisis ha puesto de manifiesto dos características peculiares: 1. La circulación regional de los principales conceptos del liberalismo popular, que pueden considerarse como los antecedentes directos del zapatismo, o también como su matriz ideológico-cultural (en otras palabras, *el liberalismo popular en su versión zapatista hizo la Revolución, y no la Revolución al zapatismo*); 2. La música zapatista como derivación de la música cotidiana morelense, lo que nos permite afirmar que la gesta zapatista fue una prolongación casi ineluctable de su vida campesina: la Revolución se cantó acompañándose con los mismos aires musicales que amenizaban las fiestas populares. Estas características conforman la raíz cultural de una música que no sólo hizo patria, sino una revolución.

Estos ejemplos demuestran claramente que el pueblo no marchó a la guerra cantando himnos militares, sino que *resignificó* su propia cultura musical para simbolizar su apego al terruño y su justa defensa. Las músicas vernáculas no sólo identificaron sentimentalmente al pueblo evocando emociones vinculadas con la *matria*, sino que también le dieron *patria*.

Bibliografía

Annino, Antonio (2003). *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cirese, Alberto N. (1976). *Cultura egemonica e culture subalt*erne. Palermo: Palumbo Editore.

Ducey, Michael (1999). "Hijos del pueblo y ciudadanos: identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo xix". En *Construcción de la legitimidad política en México,* coordinado por Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.

Ducey, Michael (2002). "Indios liberales y liberales indigenistas: ideología y poder en los municipios rurales de Veracruz". En *El siglo xix en las Huastecas,* coordinado por Antonio Escobar Ohmstede y Luz Carregha Lamadrid. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis.

Ducey, Michael (2004). *A Nation of Villages*. Tucson, az: The University of Arizona Press.

Escobar Ohmstede, Antonio, coord. (1993). *Indio, nación y comunidad en el México del siglo xix*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Escobar Ohmstede, Antonio (1997). "Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra Huasteca: conflictos entre nuevos y viejos actores". En *La reindianización de América, siglo xix*. México: Siglo XXI Editores/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Escobar Ohmstede, Antonio (1999). "El discurso de la *inteligencia* india en los primeros años postindependientes". En *Construcción de la legitimidad política en México,* coordinado por Brian Connaughton. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.

Escobar Ohmstede, Antonio (2002). "Los pueblos indios huastecos frente a las tendencias modernizadoras decimonónicas".

En *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo xix,* compilado por Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Raymundus Thomas Joseph Buve. México/Ámsterdam: El Colegio de San Luis/cedla.

Escobar Ohmstede, Antonio (2007). *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Guardino, Peter (2001). *Campesinos y política en la formación del Estado nacional. Guerrero, 1800-1857*. Chilpancingo, México: Gobierno del Estado de Guerrero.

Guardino, Peter (2009). *El tiempo de la libertad*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma Metropolitana.

Knight, Alan (1985). "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)". *Historia mexicana,* 35, 1 (julio-septiembre): 59-91.

Mallon, Florencia (2003). *Campesinos y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: El Colegio de San Luis/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Palti, Elías (2005). *La invención de una legitimidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stern, Steve (2000). "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado". En *Los retos de la etnicidad*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

Thomson, Guy P.C. (1991). "Popular aspects of liberalism in Mexico, 1848-1888". *Bulletin of Latin American Research,* 10, 3: 265-292.

Thomson, Guy P.C. (1993). "Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿Leva o ciudadanía?" En *Indio, nación y comunidad en el México del siglo xix,* coordinado por Antonio Escobar O. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

La experiencia religiosa en una colonia urbano-popular

Hugo José Suárez
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

Este trabajo resume el resultado de una investigación de varios años que tuvo como objetivo analizar las distintas orientaciones religiosas en la colonia Ajusco, en la Ciudad de México. La pregunta guía buscaba entender cómo viven su experiencia religiosa los creyentes de esa colonia y cómo dan sentido a su fe. El producto fueron varios textos publicados donde se pueden apreciar con detalle tanto las orientaciones globales como algunos casos particulares (Suárez, 2011, 2012, 2013, 2015, 2016).[1] En este texto no se intentará sólo un resumen apretado de lo observado, sino una lectura transversal que se concentre en la especificidad de las formas religiosas en un ámbito popular.

Para esto, el capítulo se divide en cuatro partes. La primera para explicar cómo fue el proceso de construcción del problema concreto de investigación, la pregunta guía, el soporte teórico y el metodológico. Después, en las tres partes siguientes, para exponer aspectos puntuales de la experiencia religiosa en la colonia Ajusco: la adscripción tripolar que rompe con el patrón nacional, las tres matrices de creencias que son los pilares sobre los que reposa la vida religiosa y la fiesta que está en el corazón de la alimentación y recreación de la fe.

[1] Para la elaboración de este texto, retomo episodios, contenido y datos de mi libro *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015), donde se podrá hacer una lectura más detallada de lo que aquí se expone.

Un problema de investigación: orientaciones religiosas en la colonia Ajusco

Este estudio fue territorialmente situado, lo que tuvo aspectos positivos y negativos. ¿Por qué la colonia Ajusco? Antes de empezar la investigación, otras observaciones mostraron que los agentes religiosos jugaban un rol proactivo sin necesidad de mediación institucional en las afueras de la ciudad de Guanajuato (Suárez, 2008). En la Ciudad de México se buscó un laboratorio urbano para analizarlo con cuidado, un lugar donde se pudiera caminar cada una de las calles, entrar a cada una de las iglesias, participar en todo lo que se tuviera al alcance. Dos razones que influyeron en la decisión sobre dónde concentrarse para la investigación aparecieron rápidamente: por un lado, en mis años de estudiante participaba en grupos jesuitas que trabajaban en la zona; llamé a un amigo que entonces era seminarista y resultó que ahora era el párroco de la iglesia de la Resurrección del Señor, en el centro de la colonia Ajusco. Su generosidad fue mayor, abrió todas las puertas y facilitó ampliamente la búsqueda. Además, la zona coincidía con las premisas científicas del estudio: la situación socioeconómica, la integración a la vida urbana, la intensidad y diversidad de la vida religiosa.

La colonia Ajusco se encuentra en la delegación Coyoacán, al sur de la Ciudad de México. Es resultado de la explosión demográfica urbana que inició en los años cincuenta del siglo xx. En aquella década era un extremo marginal de la ciudad donde sólo había piedras —de hecho, esos pedregales se formaron luego de la erupción del volcán Xitle— llenas de alacranes y serpientes. Pensar una vida urbana implicaba demasiados esfuerzos, por lo que nunca recibió atención oficial. Pero cuando la promesa de progreso, y sobrevivencia, se vistió de ciudad, los migrantes invadieron todo espacio posible (particularmente a partir de los años setenta), colonizando la naturaleza con arduo trabajo físico, con lucha y negociación para obtener de las autoridades los servicios y el ordenamiento de todos los asuntos legales (Alonso, 1980; Azuela, 1999). Con las rocas se hicieron casas y muros, y en las cuevas se improvisaron cuartos; se construyeron calles, lotes, puertas. Y vi-

nieron las vírgenes, los santos, las historias, los aparecidos, las cruces, las capillas; se dio un nuevo significado simbólico al espacio urbano (Portal, 2009: 65); se cambió el sentido del espacio y del tiempo, se crearon identidades, formas de pertenencia, formas de creer y de habitar (Portal y Álvarez, 2011: 20). Se levantó, entre las piedras, una colonia urbano-popular.

Para el 2010, la colonia contaba con un poco más de treinta mil habitantes, distribuidos en casi dos kilómetros cuadrados (Inegi, 2010). El nivel socioeconómico era bajo: 38% recibía de uno a dos salarios mínimos, en promedio, y 37% de dos a cinco (inegi, 2000), aunque 72% de la población tenía casa propia. De acuerdo con el Índice de Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal, la mayoría de las manzanas de la colonia tiene el nivel "bajo", aunque existen algunas con uno "muy bajo", que es la categoría que predomina en la colonia vecina, Santo Domingo (Evalúa DF, 2011). Técnicamente, se considera una "colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación", entendiendo por esto zonas que "no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación" (Suárez, 2000: 394).

Las condiciones económicas y demográficas de la colonia ofrecían la primera característica de lo que se quería observar: un espacio recientemente urbanizado, fruto de la migración intensa de las décadas pasadas, con amplia homogeneidad en términos socioeconómicos, contundentemente integrada a la dinámica urbana del Distrito Federal.

La segunda se refería a la vitalidad religiosa. Parte del hallazgo del estudio, que en el inicio era una intuición, fue que las más de treinta celebraciones dominicales (de las diferentes empresas religiosas) son ampliamente concurridas por practicantes de distintas edades. A diferencia de lo que observan algunos sociólogos de la religión en Europa, aquí los templos están llenos. Cada agrupación tiene una agenda especialmente cargada con actividades múltiples, y muy concurridas, que van de los sacramentos a servicios de salud. Al lado de todo esto, los creyentes —que no están articulados orgánicamente en una instancia eclesial— son responsables de la atención y el mantenimiento de los más de cuarenta altares —dedicados de manera preponderante a

la Virgen de Guadalupe—, las cuatro ermitas y los innumerables recorridos de santos y vírgenes peregrinos que transitan de hogar en hogar tomando patios, calles y avenidas. La encuesta aplicada en la colonia (Encuesta sobre la Experiencia Religiosa, abreviada como EER, en la colonia Ajusco, Suárez, 2015) corroboraba esta sensibilidad: 86% pertenece a alguna religión, 81% tiene un altar u objeto religioso en el hogar, 81% se dice muy o medianamente interesado en la religión y lo sagrado, 90% cree en Dios, 72% cree en los milagros, 75% en el Espíritu Santo, 77% en la Virgen de Guadalupe, 92% practica regularmente la oración. En suma, la vida religiosa está en el corazón de la vida urbana local.

La tercera caraterística consistía en la diversidad. El estudio mostró una significativa variedad respecto a la cuestión religiosa, tanto en la oferta como en las creencias y las prácticas: existen dos parroquias y dos capillas católicas, dos iglesias protestantes (anglicana y metodista), siete pentecostales, así como testigos de Jehová y mormones. Además, religiones emergentes, como la santería, el culto a la Santa Muerte e innumerables expresiones de religiosidad popular. Como se verá más adelante, la variedad en las opciones religiosas también se aprecia en las fuentes y en la transformación de las creencias. Así, la investigación se llevó a cabo en una colonia marcada por una relativa homogeneidad socioeconómica popular que contrasta con la diversidad en el ámbito religioso, permeada por la intensidad y vitalidad del mundo de la fe.

En términos teóricos y metodológicos, se utilizaron las herramientas conceptuales del *habitus* y el campo de Pierre Bourdieu (1971a, 1971b, 1991), articuladas con la sociología de la cultura y de las estructuras cognitivas (Remy, Voyé, Servais, 1991; Hiernaux, 1977). Se buscó dibujar el campo religioso identificando las distintas empresas de salvación y cómo jugaban sus capitales al interior, buscando el monopolio de la reproducción del sentido religioso. A la vez, el foco teórico de atención fueron los *habitus* religiosos, o las estructuras de sentido ancladas en las personas (Remy, 1990; Ruquoy, 1990), particularmente buscando contribuir con una sociología de los individuos y de la manera en que dan sentido a su experiencia religiosa (Bajoit, 2008; Corcuff, 2008, 2010; Dubet y Martuccelli, 2000; Martuccelli, 2007).

Asimismo, se realizaron más de setenta entrevistas como un "instrumento precioso para conocer acuciosamente las posiciones efectivas de los actores" (Martuccelli, 2012: 100). El método de análisis estructural de contenido sirvió ampliamente para decodificar las estructuras cognitivas en los materiales transcritos (Hiernaux, 1995; Ruquoy, 1990; Suárez, 2008). Se tomaron cientos de fotografías, se hizo observación participante y una encuesta de quinientos casos. El amplio material recogido representó una información generosa que sirvió de base para la redacción de varios artículos y libros. Pero volvamos a la pregunta de este documento: ¿Cuáles son los rasgos de la experiencia religiosa en esta colonia popular? Es lo que se desarrollará en las siguientes páginas.

Adscripción religiosa tripolar

Como ya se asentó, la vida religiosa en la colonia Ajusco es fundamental, aunque esto no impida importantes diferencias, matices y características propias que hay que subrayar. Las distintas encuestas o censos en México han mostrado la tendencia al decrecimiento sostenido de quienes se adscriben al catolicismo y el aumento de las opciones del pentecostalismo (INEGI, 2005; De la Torre y Gutiérrez, 2007; Patiño, 2013; De la Torre, Gutiérrez, Patiño, Silva, Suárez, Zalpa, 2014). Las variaciones territoriales son contrastantes: mientras que, según el censo del 2010, en Guanajuato 94% se decía católico y 5% "otro", en Chiapas la distribución era 58% frente 30%. A pesar de las distancias, el patrón es católicos *versus* no católicos; los no creyentes son de menor magnitud (1% en Guanajuato y 12% en Chiapas), ampliamente superados por las otras opciones (Inegi, 2010). En el caso de la colonia Ajusco existe una tripolaridad entre católicos (78%), no creyentes (14%) y "otra religión" (8%). Es el único lugar de la República Mexicana donde los no creyentes superan a otras opciones religiosas, y si se comparan los datos de la EER con los del Inegi constituye el porcentaje más elevado con respecto a cualquier otra entidad federativa.

El universo simbólico cristiano es similar entre católicos y pentecostales: en ambos, 98% cree en Dios; 84% de los primeros cree en el cielo y 49% en el infierno, mientras que de los segundos 71% cree en el cielo y 51% en el infierno. Los referentes positivos del catolicismo, como Dios y cielo, tienen mayor presencia que diablo e infierno; las ideas de diablo como negatividad y del infierno como castigo han perdido eficacia en ambos grupos. Esta diferencia se puede ver en las prácticas de religiosidad popular: 92% de católicos tiene un altar, 54% ha recibido a la Virgen, 93% cree en ella y 36% le reza en diciembre, mientras que en el caso de los no católicos sólo 32% cree en la Virgen, 29% la recibió en su casa y 19% le reza en diciembre.

El mundo pentecostal muestra mayor consistencia doctrinal: 58% considera a Jesús como un salvador y redentor del pecado (para los católicos sólo 41%). Respecto a lo que hay después de la muerte, 54% de los pentecostales se refiere a "vida y resurrección"; de los católicos, 31%. Asimismo, su calidad del vínculo eclesial es mayor: 49% participa una vez por semana en una ceremonia religiosa, mientras sólo lo hace 36% de los católicos.

Quienes se declaran "sin religión" tienen sus propias formas de creer: 46% cree en Dios, lo que revela que no se requiere confesar una adscripción para esta creencia; 21% cree en la Virgen de Guadalupe, 30% en fantasmas y 15% en nahuales; 12% reza a diario y 28% "cada que me nace". Tienen relativa participación en expresiones de religiosidad popular: 30% pone un altar de muertos —más que los no católicos—; 27% y 42% tienen un altar familiar en casa. Más que ningún otro grupo, 77% cree en la "energía dentro de uno mismo". En suma, esta orientación secularizada de la vida religiosa comparte algunos elementos de la práctica y las creencias católicas, pero tienen mayor influencia de otras creencias emergentes.

Las matrices de creencias

Los creyentes de la colonia Ajusco administran tres matrices culturales de distintos orígenes: la religiosidad popular, el catolicismo tradicional inercial y componentes del *new age*.

La primera matriz, la religiosidad popular, es la base sobre la que reposa la experiencia religiosa. De esto dan cuenta la cincuentena de altares de la calle y las innumerables procesiones y peregrinaciones que durante todo el año ocurren en el barrio. Cada uno de los altares tiene una historia distinta; algunos surgieron como iniciativas familiares, otros son herencias. La decoración de cada capilla está muy cuidada, tiene flores, agua, imágenes, iluminación. En algunas, la atención que se les brinda es remarcable. Un repaso por los datos cualitativos de la EER corrobora la importancia de la religiosidad popular. La devoción a imágenes está ampliamente expandida: Virgen de Guadalupe, 77%; Señor de los Milagros, 52%; Virgen de Juquila, 45%; Virgen de la Anunciación, 45%; San Luis Rey, 38%; Niño Pa, 36%. Las prácticas grupales son de particular importancia: 11% realiza peregrinaciones a santuarios "siempre" y 37% "a veces"; en el transcurso del año anterior, 24% "hizo alguna manda o sacrificio personal como expresión de fe", 48% ha recibido alguna imagen en su hogar y 31% afirma que reza el rosario con personas del barrio en las festividades guadalupanas; 9% "visita un santuario o realiza un viaje religioso como peregrinación" cada varios años y 20% lo hace regularmente una vez al año; siete de cada diez vecinos hacen un altar de muertos con distintos grados de regularidad (entre "siempre" 46% y "a veces" 26%). Estas expresiones populares tienen un soporte básicamente colectivo; se llevan a cabo en lugares no institucionalmente destinados para hacerlas, como la casa, la calle o la esquina donde hay una imagen. El formato y contenido no están controlados por la autoridad.

Mención aparte merece el altar en el hogar, que 81% de personas afirma tener. Esto implica la construcción de un microespacio sagrado donde se consolida la fe en una imagen particular, que puede fungir a la vez como un repositorio de imágenes de familiares fallecidos o acontecimientos importantes en la trayectoria de vida. Se trata de un espacio privado —familiar y/o personal— para la práctica y recreación de la fe. Normalmente requiere de una alimentación cotidiana, ya sea espiritual, con velas y rezos, o material, con agua, frutas u otros objetos. Es un lugar para el libre ejercicio de la creatividad religiosa, donde el creyente puede inventar las combinaciones más diversas a partir de su

propio itinerario y necesidades simbólicas. Frente a la pregunta "¿A quién se tiene dedicado el altar?", la respuesta más frecuente es "a la Virgen de Guadalupe" (88%).

Las peregrinaciones son otra muestra de la vitalidad de la religiosidad popular. Las imágenes son incontables y movilizan a varias personas, recursos y saberes. Son de tres tipos:

> *Eclesial*. Son imágenes que pertenecen a una de las parroquias del barrio o de las colonias vecinas custodiadas por la propia iglesia. De distintas maneras, a través de comisiones de festejos o mayordomías se organiza una fiesta patronal convocada y orquestada por las autoridades eclesiales. Los casos más claros de este modelo son las celebraciones de Cristo Rey (a finales de noviembre), de la parroquia de la Resurrección del Señor, y la Virgen de la Anunciación (a finales de marzo), que es la principal imagen en la capilla, ambas dependientes de los jesuitas. Se conforma una comisión de festejos para la recolección del dinero y la organización operativa del evento. En la comisión participa un sacerdote, aunque su función sea más de acompañamiento que de dirección. Estas fiestas requieren varios meses de preparación y se llevan a cabo durante una semana, con el sábado y el domingo como los días de más actividad.
>
> *Intermedio*. Existen imágenes que pueden alojarse en la parroquia, pero el grupo responsable de la organización de la fiesta y la promoción de la devoción no responde a la estructura oficial y mantiene más bien una relación instrumental. Es el caso de la iglesia de San Luis Rey, que fue promovida en los años sesenta por migrantes michoacanos del pueblo de Nahuátzen. La imagen es una réplica de la que está en ese poblado, como se explicará más adelante.
>
> *Autónomo*. Existen imágenes que pertenecen a particulares que no permiten la injerencia de sacerdotes, y si la tienen es por invitación puntual para realizar una eucaristía, nada más. Se trata de empresas personales de salvación que se caracterizan por la adquisición de una imagen por distintos medios y razones vinculados a la experiencia propia de quien decide su promoción. Los propietarios controlan el tiempo, el dinero, la ruta, el contenido, etc., de la figu-

> ra. Por ejemplo, entre tantas otras, se puede evocar la imagen de la Virgen de Juquila, que pertenece al señor José, quien le rinde culto desde hace siete años, luego de haber atravesado por una situación difícil en su vida y pedir fortaleza para superar sus problemas. Desde que "le respondió", adquirió una imagen suya en Oaxaca y la hace transitar por los hogares que la solicitan. Él se encarga de la coordinación con las familias receptoras y de realizar el traslado, así como de promover una peregrinación anual al lugar de origen.

La segunda matriz proviene del catolicismo tradicional, de larga data en México. La estructura institucional más consolidada en la colonia es, sin duda, la Iglesia católica, en su versión progresista —con la parroquia de la Resurrección y la capilla de la Anunciación, atendidas por la Compañía de Jesús— o conservadora —en la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, administrada por sacerdotes oratorianos—. Como ya se asentó, las referencias teológicas de este origen, como la creencia en Dios, el diablo, el cielo, el infierno, el espíritu santo, los milagros, etc., son importantes, aunque en distintos grados. Frente a la pregunta: "Qué es Dios para usted", 24% responde de manera canónica: "la trinidad (padre, hijo y espíritu santo)". Si se interroga sobre lo que hay después de la muerte, 20% dice "cielo, paraíso, infierno". La práctica de la oración es diaria para seis de cada diez personas y 32% participa una vez por semana en ceremonias oficiales, como la eucaristía, mientras que 29% lo hace una vez al mes.

La tercera matriz es la que proviene de lo que globalmente se ha llamado "cultura *new age*". Si revisamos los datos de la encuesta, encontraremos algunos resultados interesantes. Por ejemplo, frente a la pregunta sobre la naturaleza de Dios ("¿Qué es Dios para usted?"), 30% afirma que es "una fuerza vital o energía"; éste es el mayor porcentaje. Se instala la idea de que Dios no está en lugares burocráticamente asignados, sino "en todas partes" (78%), o incluso "dentro de uno mismo" (18%). El 14% de los entrevistados dice que "a veces" participa en la "carga de energía durante el equinoccio en lugares sagrados, como pirámides o santuarios naturales". De manera más general, se puede apreciar la aparición de referentes y prácticas que vinculan la divinidad

con la naturaleza, la noción de alma con energía, la reencarnación y el cosmos. Las nociones efímeras y cíclicas empiezan a cobrar más importancia en el lenguaje religioso.

El operador de base que atraviesa las tres matrices es el contenido del catolicismo tradicional, retomado o reinventado de múltiples maneras por cada una de las opciones (por ejemplo, los ángeles guardianes se reinterpretan como "seres de luz" que no sólo cuidan, sino que ayudan a vincularse con el universo y sus bondades). No se trata de una triada excluyente; por el contrario, todas las combinaciones son posibles, poniendo el acento en una u otra o dejando que la preponderancia de alguna se deje ver con mayor claridad sin negar la presencia de las demás. Los modelos puros no son los más significativos; más bien, la característica de la religiosidad en la colonia Ajusco es la combinación y las nuevas formas de articulación que los creyentes realizan en sus prácticas. Varían las proporciones y preponderancias. Veamos algunos ejemplos tomados de entrevistas en profundidad.

Ana tiene 66 años, es madre de cinco hijos y habitante de la colonia desde hace treinta años. Tiene la secundaria concluida pero no hizo más estudios. Durante toda su vida se ha dedicado a atender a su familia sin pasar por el mercado laboral. Está vinculada a la parroquia de la Resurrección desde hace más de dos décadas; fue animadora de Comunidades Eclesiales de Base, impulsora de comités de solidaridad y participa activamente en la coordinación pastoral. Ha convivido con el movimiento zapatista en Chiapas y es solidaria con los movimientos sociales progresistas. En los últimos años, Ana ha vivido una interesante incursión en la medicina homeopática:

> En la parroquia asumí muchos ministerios. Fui catequista, parte del grupo de derechos humanos, comunidades de base, grupo de mujeres. Un día me invitaron a participar en un proyecto de salud alternativa con un doctor de Hidalgo, que nos empezó a dar clases. Llevamos dos años de preparación. Fue también un poco por rebeldía, pues justo se dispararon los precios de las medicinas y dejaban a la gente en la calle; cuando tenían una enfermedad, tenían que vender su casa o departamento para curarse. Nosotros vimos que eso estaba mal, y teniendo

> presente lo de Jesús, "vayan y curen enfermos", teníamos que hacer algo porque la medicina estaba cara. De hecho, el doctor nos dijo lo mismo porque era muy creyente. Ahora pienso que nos enfermamos cuando queremos y nos aliviamos también cuando queremos. Mucha gente viene y dice que está enferma, pero lo primero que se enferma es el alma, después la mente, porque está somatizando, y después por algún lado sale la enfermedad. La enfermedad es una combinación de dos cosas, algo de la mente que se manifiesta en el cuerpo. Las personas vienen al consultorio cuando antes tuvieron un problema de otro tipo: porque hirieron a un familiar, tienen un hijo drogadicto, o algo que les está doliendo profundamente en el alma. No puede ser que una persona tenga presión alta, diabetes, colitis; cómo ¿todo enfermo? No, algo en el alma le está doliendo. En las consultas hablamos mucho con las personas, les pedimos que nos narren su problema y poco a poco se van aliviando. Lo primero que les decimos es que hay que vaciar las cosas emocionales, hacemos que se vayan despejando, y hemos visto grandes resultados. Se trata de despertar la fuerza vital que tenemos, el estado anímico se va aliviando y después las defensas empiezan a trabajar para poder salir adelante. La homeopatía despierta las defensas del organismo. Lo que se le llama "sistema inmunológico" nosotros le decimos "fuerza vital". Nosotros tenemos una fuerza y lo sabemos por Jesús; sabemos que el espíritu a veces sostiene más que una columna vertebral. Cuando tenemos un espíritu amplio, grande, bien trabajado, estamos alegres y cualquier cosa nos hace vivir y vibrar, tenemos un espíritu alto y ésa es nuestra fuerza vital. Cuando esto se va apagando, se va acortando y ya no nos sostiene, nos sentimos sin fuerzas para levantarnos. Por eso lo primero que hay que decir a la gente es "tú vales, y eres hijo de Dios; a ti te ama, te quiere sana y alegre". En el consultorio hemos ayudado a mucha, mucha gente así, hemos visto cómo funciona. De verdad.

Lo interesante en el discurso de Ana es que su reivindicación social —critica el costo y la eficacia de la medicina— se transforma, acercando categorías propias de otro lenguaje religioso, equiparando el "sistema inmunológico" con la "fuerza vital", que es el espíritu de Dios.

En el otro extremo, también se puede presentar el relato de Fabián, un ingeniero civil de 25 años proveniente de una familia católica que es santero y atiende en el garaje de su casa, que acondicionó como consultorio. En su argumentación, Fabián reelabora la noción de Dios, vinculándola con la energía: "Tienes que ir complementando tu conocimiento, aprender de los entes, de la energía, estudiar metafísica (...). Conocer de la energía te ayuda mucho a trabajar; yo sé que Dios es una energía suprema". Su manejo de la energía y su manera de relacionarse con Dios hace que su trabajo de *babalao* sea eficaz:

> He visto cómo la gente se ha levantado, se ha curado, y es porque trabajas con la energía, que es una ciencia, la metafísica, la física; todo eso puedes emplear para curar. Las culturas en general utilizaban la energía; los mayas, los egipcios, el *feng shui*. Si todo lo mezclas vas enriqueciendo tu conocimiento (...). Yo veo a Dios supremo como una energía a la que hay que pedirle fuerza, mediante nuestra fe. Los católicos les piden a muchos santos, pero todo depende de ti y de la fuerza que tú le des a ese santo, a ese Dios. Son energía, y la energía principal la tenemos nosotros porque nosotros somos los que le damos fuerza al Dios o al santo del que nos auxiliamos. La santería también trabaja con energías, o lo que son las chacras, lo que viene desde el estómago, la frente, la cabeza. Yo como *babalao* tengo que saber trabajar esa energía para poder curar a los demás.

Finalmente, Sandra es quien mejor sintetiza esa interacción. Tiene 28 años, es soltera, sin hijos, vive con sus padres y estudia un posgrado en la UNAM. Vive la religiosidad urbana participando en las fiestas del 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe; es miembro de los "hermanitos espirituales", acudiendo a las sesiones cada que tiene dificultades, tanto emocionales como físicas, y afirma que ha sentido la presencia de Dios frente a las maravillas de la naturaleza, viendo un atardecer en la playa. Ante la pregunta sobre dónde siente intensamente el contacto con Dios, si con los "hermanitos espirituales", las fiestas del barrio ante la Virgen o un viaje a la playa, responde:

> Con las tres siento exactamente lo mismo. Yo no iría a la sanación con los hermanos espirituales si sintiera que es una cuestión mediocre o que sólo estoy jugando. No lo haría. Tampoco iría a la playa si no lo necesitara; tampoco haría oración en mi cama y tampoco saldría el 11 de diciembre. Creo que todo lo he hecho siempre de manera muy respetuosa y, sobre todo, con mucha convicción. De verdad creo en eso. Si tú me preguntas con cuál me quedo, me quedo con los tres, porque los tres se complementan de tal forma que me hacen vivir la religiosidad como yo la siento, y creo que la siento bastante bien. Desde mi punto de vista, hay una armonía justa, exacta y eso me hace sentir muy bien. Entonces, con las tres me quedo. No dejaría ninguna.

En suma, tanto la información cualitativa como la cuantitativa muestra cómo administran los creyentes registros culturales de distintos orígenes a través de lo que podemos denominar un *habitus religioso flexible,* que es resultado tanto de las búsquedas de sentido personales y la estructura precedente como de la disponibilidad de opciones de la oferta cultural en que el individuo se desenvuelve, a través de la cual una persona puede vivir sin contradicción devociones distintas o percibir intensamente la presencia de Dios tanto en un ritual católico oficial como en el consumo de estupefacientes. Aunque con proporciones distintas, esta disposición —construida en el transcurso de la historia personal, alimentada por las experiencias significativas y rediseñada constantemente en un contexto social particular— permea la religiosidad actual en sus distintos rostros y se coloca como un nuevo modelo de relación con lo sagrado.

La fiesta religiosa[2]

Varios autores han estudiado la importancia de la fiesta religiosa en la ciudad de México y sus distintas implicaciones (Portal, 1998; Portal

[2] Se retoman en este apartado fragmentos e ideas de mi artículo "La fiesta religiosa popular en la ciudad" (Suárez, 2016).

y Álvarez, 2011; Sevilla y Portal, 2005; Salles y Valenzuela, 1997; Durand, 2010; Álvarez, 2011). Estas fiestas:

> no sólo dan cuenta de formas de apropiación de lo público y lo privado, sino que también encierran una importante forma de organización social que está articulada a la manera en que los pobladores de la urbe se identifican con ella, la viven, la organizan en tiempos y espacios específicos, se constituyen en sujetos participantes y se reconocen como ciudadanos (Sevilla y Portal, 2005: 360).

En la colonia Ajusco, las fiestas son uno de los ejes de la experiencia religiosa y, a la vez, una manera de construir la identidad del barrio. Son de cuatro tipos: las patronales —que se organizan para celebrar al santo—, las de Semana Santa —o eventos vinculados al calendario oficial católico—, las procesiones barriales y las guadalupanas del 12 de diciembre (Portal y Nivón: 2000). Vale la pena detenerse en dos casos: la celebración en honor a San Luis Rey, que reposa y alimenta el vínculo entre lo rural y lo urbano, y la celebración de una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe en una calle interior de la colonia.

Los andares de San Luis Rey

Juana llegó de Michoacán hace treinta años con su familia. Su madre, fiel devota de San Luis Rey en Nahuátzen, entró en contacto con el párroco de la iglesia de la Resurrección para promover un novenario en honor del santo, pues le era muy difícil desplazarse a su pueblo cada año, y había muchos michoacanos en la colonia; se organizó, entonces, una colecta para mandar a hacer una imagen similar a la del pueblo. Como la fiesta allá era la última semana de agosto, entre el 24 y el 28, en México se decidió hacer el evento una semana antes o una después, de manera que quienes estuvieran en la Ciudad de México pudieran ir, y viceversa. En ese entonces, aparte de los michoacanos pocos conocían a San Luis en la colonia Ajusco, pero poco a poco las personas del barrio se fueron involucrando. Ahora tienen más de veinte años de promover activamente su devoción.

En Nahuátzen, ésta es la festividad central. Dura cinco días ininterrumpidos, pero se prepara durante todo el año. Todos participan de distintas maneras; se revierte la autoridad política y religiosa, se suspenden las relaciones habituales y se ocupan todos los espacios más importantes (Cipriani, 2009: 218-219).

En la colonia Ajusco, entre septiembre y febrero el santo está en la capilla de la Anunciación, resguardado por las autoridades eclesiales, pero cuando se acerca la fiesta, de marzo a agosto, sale en peregrinación por los hogares en manos de la Comisión Organizadora Michoacana de Residentes en el Distrito Federal de la Colonia Ajusco Coyoacán. En estas dos décadas, San Luis ha visitado cerca de tres mil hogares. La delicada administración de los vaivenes del santo recae en Juana, quien, a finales de febrero, cuando se acerca el tiempo de las visitas, invita a su casa a los responsables de distintas colonias cercanas y organiza un calendario minucioso, indicando cuál será el recorrido. A cada quien le tocará una fecha y deberá cuidar que el traslado, la recepción y los rezos salgan bien. Los gastos del transporte y la comida son compartidos; para vestir a San Luis, las personas se ofrecen como voluntarias, y por supuesto hay muchos interesados: en el 2008 tenía asegurados sus atuendos hasta el 2022.

La mitad del año, San Luis recorre las casas de los devotos, para lo cual se forman pequeñas romerías que llevan la imagen de un hogar a otro, en automóvil o a pie si las condiciones lo permiten. En estos traslados, Juana anima el camino con cantos y la gente lleva flores. En el hogar de recepción, los dueños de la casa lo reciben con mixtura y tienen ya preparado un lugar especial en su sala donde lo acomodarán con arreglos florales y veladoras, además de sillas alrededor para las visitas. Empiezan el rosario y las alabanzas; todos tienen un pequeño libro con cantos y oraciones. Entre los fieles, algunos son michoacanos y traen su devoción desde allá, pero otros son nuevos creyentes: "A mí —confiesa una participante— me platicaban de él y quería verlo; le pedí a la encargada que me visite y me gustó mucho, además me hizo muchos milagros". El encuentro concluye con comida para todos los presentes.

En el programa de dos días —resultado de seis meses de trabajo— se anuncia que una buena parte de los eventos se llevará a cabo en casas particulares. El sábado en la tarde empieza la peregrinación de la casa del señor Juan Carlos a la capilla de la Anunciación. San Luis va por delante acompañado de la banda MAS, de Cherán. Todos bailan en el camino, y el alcohol acompaña la peregrinación; muchos cargan botellas de vidrio y otros llevan prácticas bolsas y vasos de plástico. Las bebidas circulan sin importar parentelas o amistades. Los cohetes se hacen sentir abriendo camino y anunciando el paso del santo. Al llegar a la iglesia, un grupo, el de jóvenes y los que más han consumido alcohol, se queda en la puerta. Al recinto entran la banda, las mujeres, algunos hombres y niños. El templo se llena; la banda se coloca al fondo e inunda el ambiente tocando música michoacana. El sacerdote recibe al santo y da las gracias, hay aplausos y rezos, y se invita a la misa del día siguiente. La señora Juana toma la palabra, agradece y convoca. Con los últimos rezos, el sacerdote se retira. En la calle la fiesta comienza; en la noche habrá cena con la banda en una casa particular.

El domingo, las actividades empiezan temprano, con las "Mañanitas" para San Luis, a cargo de la banda en la capilla de la Anunciación. Luego una misa dominical ordinaria, seguida de un almuerzo ofrecido para la banda en la casa de uno de los miembros de la comisión organizadora. A las doce es la misa especial en honor del santo; en la iglesia ya no cabe más gente. En la primera fila están sentadas las "marichas" (mujeres jóvenes con atuendos tradicionales que en la fiesta de Nahuátzen son las encargadas de coronar a los vencedores en el jaripeo) vestidas con especial esmero; al fondo, la banda toca música purépecha acompañando la eucaristía. Al terminar la ceremonia, el sacerdote echa agua bendita desde la puerta; al salir, la gente hace una reverencia al santo, muchos se acercan, le rezan, lo tocan, le toman fotos, lo acarician antes de retirarse. Afuera, el festejo continúa. La banda se instala debajo de un gran toldo que permite a todos los miembros estar cómodamente sentados y protegidos del sol; es medio día. Los puestos de juegos y comida abundan. Los varones visten atuendos de origen rural: sombrero de ala ancha, camisas con figuras de caballos y botas;

algunas mujeres portan vestidos y blusas indígenas, y adornos en el pelo. Los jóvenes llevan el cabello muy corto, con figuras que dejan ver el cuero cabelludo, y en algunos casos teñido. Usan playera, *jeans* y tenis. Se nota en el rostro y los gestos que son parientes, pero con distancias culturales. El alcohol y el baile es el lugar de encuentro; todos saben el mismo paso y conocen cómo hacerlo. En la noche, luego de la última misa dominical ordinaria de las siete, la fiesta termina con el baile y la tradicional quema del castillo.

La fiesta guadalupana en la esquina de la casa

En muchas de las pequeñas capillas callejeras de la colonia Ajusco se realizan reuniones y fiestas dedicadas a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, pero quizá una de las más concurridas y sonadas es la que ocurre en la calle Totonacas. El principal animador es el señor Rogelio, de 34 años, hijo de migrantes michoacanos que vive en la Ajusco desde su nacimiento. Es un católico activo: va a la Villa de Guadalupe cada día 12 del mes, a misa los domingos, reza regularmente e inculca y alimenta la vida de oración y fe en su casa, con su esposa, hijos y madre. Además, participa en un grupo de baile de chinelos, que lo mantiene en actividad permanente en distintas celebraciones de la zona.

La capilla que tiene en la puerta de su domicilio es muy modesta en comparación con otras de la colonia. Es una construcción de ladrillo barnizado que emula una pequeña casita, techo con tejas desgastadas, vidrio y rejas blancas; flores naturales combinadas con flores de plástico. No más de un metro cuadrado de superficie, y un metro y medio de alto. En su interior, la Virgen, y Juan Diego hincado frente ella. Pero la magnitud de la fiesta en diciembre es sorprendente.

La capilla se construyó hace diez años y ya se hacían peregrinaciones, pero en los últimos cinco años Rogelio tomó a su cargo la organización "para hacer la fiesta en grande". La imagen, dice, es milagrosa. Alguna vez iban caminando en procesión y un coche se les vino encima; él tuvo tiempo para advertir del peligro y todos pudieron hacerse a un lado, dejando que el impacto se diera con un muro sin lastimar a na-

die: "fue un milagro". Pero el momento en que sintió a la Virgen más cerca fue cuando intervino en la salud de su hija, que nació con la columna quebrada. Le pidió de todo corazón que la ayudara — "yo ya no iba ni a fumar ni tomar"— y por su intercesión la niña se curó. Por eso "no tengo palabras para agradecerle lo que ha hecho por mí", concluye.

La organización de la fiesta de diciembre empieza en enero. Un grupo de diez a quince personas —vecinos y familiares— se reúne para planearla. Son cinco los rubros fundamentales de la organización: novenario, pirotecnia, música, jaripeo y baile. También se deben tramitar los permisos oficiales con la delegación para poder cerrar la calle, tener seguridad policial y asistencia médica. Los miembros hacen contribuciones voluntarias y sostenidas de entre cincuenta y cien pesos que Rogelio se encarga de administrar, y debe rendir cuentas cuando es necesario. Este pequeño grupo es el que decide la agenda, realiza las contrataciones y la organización detallada del evento.

En el transcurso del año, el día 12 de cada mes se organiza un rosario, hasta que llega diciembre, cuando las actividades empiezan a partir del día 3 con una misa y el novenario. En esos nueve días se intensifican los rezos, con un rosario diario de casa en casa haciendo peregrinar la imagen de la Virgen por distintos hogares. Se pone un letrero invitando a los vecinos a participar y recibirla, se anota quien quiere tenerla en casa, además de los que desean colaborar de otra manera, con una contribución económica, con flores, con cohetes o con lo que les nazca.

El día 11 empieza la fiesta con la banda entre las seis de la tarde y las once de la noche. Se lleva la Virgen a la misa en la parroquia; son pocos los asistentes, una centena de familiares y vecinos. Vuelven en peregrinación doblados en número. A las 11 de la noche llegan los mariachis y le cantan las mañanitas hasta la una de la mañana. Al día siguiente, el día 12, se cierra la calle, se arma un rodeo con barras de metal y una tupida alfombra de tierra; se monta un escenario para el grupo de música y se ofrece una misa al medio día con chinelos y banda. A las cuatro de la tarde empieza el jaripeo con toros y jinetes contratados y traídos de Milpa Alta. Rogelio agradece a los asistentes su participación y cooperación y se realiza la presentación de los ocho jinetes que participarán en las montas. El espectáculo del jaripeo

continúa toda la tarde, mientras los payasos contratados animan el ambiente tanto como las cervezas, que son consumidas sostenidamente. La fiesta termina a las tres de la mañana, pero el festejo se irá apagando paulatinamente hasta el amanecer del día siguiente. Ahí comienza otro año de planificación.

Prácticas y memorias

Los dos casos aquí expuestos muestran la importancia de la fiesta religiosa en la vida de la colonia. Con San Luis Rey se renueva el vínculo de los migrantes michoacanos con su comunidad de origen, tejiendo el tránsito urbano-rural; a la vez, es una devoción que se expande, seduciendo a nuevos creyentes y satisfaciendo otras necesidades de fe, ahora propias de la urbanidad. Además, funciona como un posicionamiento de los migrantes, que a través de su santo consolidan un nuevo lugar de prestigio y poder en la colonia. Por su parte, la fiesta de la Virgen de Guadalupe muestra la potencia de esta devoción en la vida cotidiana, en la cercanía de la calle. Su organización implica la participación de muchas personas de distintas maneras; todos tienen un lugar para formar parte de la fiesta y colaborar de la manera que les sea más cómoda; el compromiso responde a las posibilidades y la voluntad en cuanto a economía y tiempo. El funcionamiento de ambas no es el resultado de una inteligencia institucional; al contrario, con o sin ella la fiesta sigue su camino. Como se ha dicho para distintos casos en el ámbito urbano, estas fiestas permiten resemantizar el territorio, dándole una carga simbólica a los lugares que durante el año sólo son de tránsito: "*hacen suyo* el espacio significándolo. Es decir, generando identificaciones particulares sobre el lugar específico" (Portal, 2009: 63). La fiesta religiosa popular es la ocasión para la actualización de prácticas y memorias, es un momento de invención, producción y reproducción a la vez; por eso es una oportunidad para la combinación y cohabitación sintética de varias dimensiones simbólicas (Salles y Valenzuela, 1997: 17).

Conclusiones

El objetivo de este texto ha sido presentar los resultados de la investigación sobre las orientaciones religiosas en la colonia Ajusco, poniendo atención en la autoadscripción y las particularidades del caso, la articulación de tres matrices de creencia y la descripción de la fiesta y su función en el barrio. Conviene subrayar tres puntos a manera de conclusión.

En primer lugar, debe destacarse la vitalidad y diversidad del mundo de la fe. Es claro que lejos de vivir una retirada de la cotidianidad o su exilio al espacio privado, la presencia de la religión es mayor y articula una buena parte de la vida colectiva local, pero no es menos cierto que sus características son dinámicas y cambiantes. Una muestra clara de esto es la pluralidad, que permite encontrar, en menos de dos kilómetros cuadrados, creyentes tanto de las varias expresiones del catolicismo como de la santería y testigos de Jehová. Entre otras cosas, la variedad no es una fuente de conflicto.

En segundo lugar, los datos cualitativos y cuantitativos muestran que las tres matrices de la experiencia religiosa provienen de la religiosidad popular, del catolicismo tradicional y del *new age*. Cada actor es el responsable de la articulación de estas fuentes, de acuerdo con sus intereses y necesidades; así, un santero puede ser a la vez católico, y su idea de Dios evocar la energía y el orden del cosmos. Lo que debe destacarse es que la responsabilidad de construir el sentido religioso no pertenece a las instituciones formales, como las iglesias o los pastores, sino a los propios creyentes, quienes están obligados y desean hacerlo. Así, podemos pensar en un *habitus religioso flexible*, capaz de administrar múltiples contenidos sin contradicciones.

En tercer lugar, la importancia de la fiesta refuerza la necesidad de una religiosidad tangible y colectiva, a la cual todos se sienten convocados, que permite resignificar el territorio apropiándoselo y fortalecer las relaciones con los vecinos. La fiesta es un momento para alimentar la fe, pero también para inventar nuevas posibilidades. Bien sugería Portal que las mayordomías urbanas "no son reminiscencias de un pasado indígena, ni supervivencias arcaicas en vías de extinción. Son

formas contemporáneas de apropiación de lo moderno" (Portal, 1995: 25).[3]

En estas páginas no se abordaron algunos aspectos también importantes, como la función de la *experiencia* —y no del dogma o la catequesis—, para la consolidación de una opción religiosa. Tampoco se expuso el análisis etáreo, que es un aspecto que muestra considerables variaciones entre las personas de distintas generaciones respecto a su fe. Esas reflexiones podrán encontrarse en otros textos.[4] Lo importante aquí ha sido subrayar el dinamismo y la particularidad de quienes viven sus creencias en condiciones socioeconómicas muy específicas como las de la colonia Ajusco.

[3] "El sistema de cargos urbano es una construcción simbólica actual, en la cual, desde lo contemporáneo, se organizan los saberes y los significados de antaño y no a la inversa, es decir, no se trata de una vieja reminiscencia agraria que se ha tenido que transformar y adecuar 'sobre la marcha' de los procesos de urbanización. En ese 'nuevo' sistema de cargos —específicamente urbano— se mantuvieron elementos de la estructura colonial que formaba parte de la memoria del pueblo, pero se organizaron dichos elementos desde una experiencia totalmente distinta: desde la naciente urbe moderna. (…) Todo este proceso dio entonces una fisonomía diferente a las mayordomías desarrolladas en la ciudad, frente a aquellas recreadas en comunidades indígenas rurales" (Portal, 1996: 36).

[4] Particularmente en *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015).

Bibliografía

Albarello, Luc, Françoise Digneffe, Jean-Pierre Hiernaux, Christian Maroy, Danielle Ruquoy y Pierre de Saint-Georges (1995). *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales,* París: Armand Colin.

Alonso, Jorge, ed. (1980). *Lucha urbana y acumulación de capital.* México: Casa Chata.

Álvarez, Lucía, coord. (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Miguel Ángel Porrúa.

Azuela, Antonio (1999). *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México: El Colegio de México.

Bajoit, Guy (2008). "La renovación de la sociología contemporánea". *Cultura y Representaciones Sociales,* 3, 5 (septiembre): 9-31.

Bourdieu, Pierre (1971a). "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie,* 12, 1: 3-21.

Bourdieu, Pierre (1971b). "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie,* 12, 3 (julio-septiembre): 295-334.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Cipriani, Roberto (2004). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Corcuff, Philippe (2008). "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas". *Cultura y Representaciones Sociales,* 2, 4 (marzo): 9-41.

Corcuff, Philippe (2010). "Los procesos de individuación en las ciencias sociales. Debate con el Dr. Philippe Corcuff en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones". *Cultura y Representaciones Sociales,* 4, 8 (marzo): 7-33.

Dubet, François, y Danilo Martuccelli (2000). *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.

Durand, Víctor Manuel (2010). *Desigualdad social y ciudadanía precaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Siglo XXI Editores.

Gobierno del Distrito Federal (2011). Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal. México: Consejo de Evaluación para el Desarrollo Social del Distrito Federal.

Hiernaux, Jean Pierre (1977). *L'institution culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*. Tesis de doctorado, vol. I, vol. II y vol. III. Lovaina la Nueva: Universidad Católica de Lovaina.

Hiernaux, Jean Pierre (1995). "Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux". En *Méthodes d'analyse en sciences sociales,* de Luc Albarello *et al,* 111-144. París: Armand Colin.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2000). Censo de Población y Vivienda 2000. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2005). *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Martuccelli, Danilo (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: lom.

Martuccelli, Danilo, y François de Singly (2012). *Las sociologías del individuo*. Santiago de Chile: lom.

Patiño, Eugenia (2005). *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes, México: Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Aguascalientes/Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Portal, María Ana (1988). "Espacio festivo y reproducción cultural: dos fiestas en la delegación de Tlalpan". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 15 (enero-junio): 67-76.

Portal, María Ana (2009). "Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México". *Cuadernos de Antropología Social,* 30: 59-75.

Portal, María Ana, y Lucía Álvarez (2011). "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica". En *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México,* coordinado por Lucía Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Miguel Ángel Porrúa.

Remy, Jean (1990). "L'analyse structurale et la symbolique sociale". En *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.

Rémy, Jean, Liliane Voyé y Emile Servais (1991). *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*. Bruselas: Ed. Universitaires.

Ruquoy, Danielle (1990). "Les principes et procédés méthodologiques de l'analyse structurale". En *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie,* Remy y Ruquoy. Bruselas: Facultés Universitaires Saint-Louis.

Salles, Vania, y José Manuel Valenzuela (1997). *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos.

Sevilla, Amparo, y María Ana Portal (2005). "Las fiestas en el ámbito urbano". En *La antropología urbana en México,* coordinado por Néstor García Canclini. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.

Suárez, Alejandro (2000). "La situación habitacional". En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio,* coordinado por Gustavo Garza Villarreal. México: Gobierno del Distrito Federal/El Colegio de México.

Suárez, Hugo José (2008). "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales". *Archives des Sciences Sociales des Religions,* 53, 142 (abril-junio): 87-111.

Suárez, Hugo José (2011). "Un catolicismo estratégico". En *Religión y culturas contemporáneas,* coordinado por Antonio Higuera Bonfil. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Suárez, Hugo José (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla.

Suárez, Hugo José (2013). "Compromiso y fe. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la colonia El Ajusco". En La *sociedad de la incertidumbre,* coordinado por Hugo José Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad.

Suárez, Hugo José (2016). "La fiesta religiosa popular en la ciudad". En *La fiesta mexicana,* coordinado por Enrique Florescano y Bárbara Santana. México: Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga, coords. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Torre, Renée de la, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño López, Yasodhara Silva Medina, Hugo José Suárez Suárez, Genaro Zalpa Ramírez (2014). *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad de Aguascalientes/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

Transculturas pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas[1]

Pablo Alabarces
Universidad de Buenos Aires

1

Permítaseme comenzar con un largo ejemplo.

En 1931, el (ya entonces) famoso cantante argentino de tangos Carlos Gardel filmó su primera película sonora, *Las luces de Buenos Aires*. En realidad, en 1930 había filmado 15 cortos sonoros interpretando sus éxitos con acompañamiento de guitarras: el cine sonoro había llegado a Buenos Aires en junio de 1929, y algunos empresarios argentinos habían adquirido la tecnología *movietone* para registrar imagen y sonido simultáneamente. El director Eduardo Morera tuvo entonces la idea de filmar a Gardel, el más exitoso cantante popular argentino de la época: esos cortometrajes, de pocos minutos cada uno —y de los que se han

[1] La primera versión de este texto fue la conferencia dictada en el marco del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM el 22 de junio de 2012, gracias a la gentil invitación de Gilberto Giménez. Recojo aquí discusiones que me han acompañado en los últimos diez años, y trato de sintetizar también los comentarios y críticas, anteriores y posteriores a la conferencia, de Valeria Añón, Libertad Borda, Carolina Duek, Carolina Justo von Lurzer, Mercedes Liska, Mercedes Moglia, Verónica Moreira, Malvina Silba, Carolina Spataro, María Terán, Leandro Aráoz Ortiz y José Garriga Zucal.

conservado once—, pueden ser vistos como una suerte de *videoclips avant la lettre* —aunque, por supuesto, sin relato icónico superpuesto.

Lo cierto es que *Las luces de Buenos Aires* fue filmada para la Paramount, pero en su versión francesa: la gran *major* estadounidense tenía una sucursal francesa, Les Studios Paramount, que concentraba la producción en francés y español para exportación (en esas épocas solía filmarse la misma película en distintos idiomas, hasta la llegada de los subtítulos y el doblaje). Por eso mismo fue filmada en Francia, en los estudios Des Études Réservoirs, situados en la Île-de-France. Los exteriores, por su parte, se hicieron en el municipio francés de Évreux, en el departamento de Eure, en la Alta Normandía; allí se reprodujo un típico *rancho gauchesco* que permitiría la filmación de las escenas rurales. El guión fue de un argentino, Manuel Romero, y un español, Luis Bayón Herrera, aunque es justo reconocer que toda la carrera de Bayón transcurrió en Argentina —ambos fueron posteriormente prolíficos y reconocidos directores de cine popular—. Los guionistas habían conocido a Gardel en París. Pero no dirigieron el film: la Paramount se lo encargó al chileno Adelqui Migliar, o Millar, que había actuado en cine durante la época muda para luego dirigir filmes en español en Francia y en italiano en Italia. Millar prefería al actor español Florián Rey en el papel de Anselmo, reservado a Gardel, pero la Paramount apostaba al estrellato de Gardel e impidió, así, que este extraño producto se tornara más radicalmente global.

No olvidemos, claro, que ésta no era la primera vez del tango en la cinematografía universal. Además de los cortos de Gardel, hacía ya diez años que *The Four Horsemen of the Apocalypse* había cimentado la carrera de Rodolfo *aka* Rudolph Valentino, transformándose en la sexta película muda más exitosa de la historia, relegando incluso a *The Kid*, de Charles Chaplin, del mismo 1921.[2] Según el escritor argentino

[2] Dicho sea de paso, Chaplin y Gardel se conocieron en Niza, Francia, en 1931: ambos ya eran grandes estrellas del espectáculo internacional, aunque Gardel debutaría en los Estados Unidos recién en 1933. Chaplin estrenó *City Lights* en ese 1931, usando como tema principal del film la canción "La violetera", compuesta por el español José Padilla Sánchez pero sin indicarlo en los títulos… Gardel y Romero habían trabajado con Padilla en España.

Adolfo Bioy Casares, la vestimenta de gaucho de Valentino en el film, mientras baila un tango con la estadounidense Beatrice Dominguez, es una imposición de una mirada colonial; aunque, o quizás justamente por eso, tan dominante que implantó un modo de representación fílmico de los gauchos, hasta ese entonces administrado por la burguesía argentina (citado por Archetti, 2003b).

Lo cierto es que *Las luces de Buenos Aires* es una película espantosa que hoy sólo puede causar gracia y es visible únicamente aprovechando las posibilidades del *fast-forward*. Su argumento es previsible y tedioso, aunque ofrece aristas muy interesantes para el análisis. Anselmo (Gardel) es un gaucho cuya novia, Elvira (Sofía Bozán), es una brillante cantante aficionada. Hasta ellos llegan unos empresarios de Buenos Aires en busca de nuevos valores para sus espectáculos; tras escuchar a Elvira, le ofrecen un contrato. Ella acepta y Anselmo, a regañadientes, la respalda. Por supuesto, al llegar a Buenos Aires es seducida por el empresario Villamil (Manuel Kuindós), que intentará obtener sus favores sexuales. Para ello, la noche del estreno del *show* la invita a una fiesta casi orgiástica, donde Elvira se emborracha y es dejada en ropa interior por Villamil y sus secuaces. Pero de pronto llega Anselmo, quien preocupado por la ausencia de noticias de su novia y sospechando que había sido capturada por las luces corruptoras de la gran ciudad, había viajado para ver el estreno. Anselmo abofetea a Elvira y a Villamil, para luego escapar y refugiarse con Pablo (Pedro Quartucci) en un bar cercano. (A todo esto, el personaje de Pablo es el de un ex boxeador metido a cantante y bailarín: exactamente la historia de Quartucci, que había ganado una medalla de bronce en boxeo en los Juegos Olímpicos de París en 1924.) Allí, Anselmo interpreta "Tomo y obligo", de Gardel y Manuel Romero, mientras bebe para olvidar la vergüenza y el dolor del abandono.

Finalmente, los acontecimientos se precipitan. En una nueva presentación de Elvira, dos gauchos empleados de Anselmo la secuestran, enlazándola desde un palco, para luego llevarla a la estancia donde Anselmo espera, triste, cantando canciones folklóricas. Elvira pide su perdón, que Anselmo concede antes de los títulos finales.

Como puede verse, nada hay aquí fuera de los códigos del melodrama, de donde el cine popular y el tango toman sus matrices: una historia de amor y traiciones, con final feliz; con villanos descomunales y aliados bondadosos y fieles. Las novedades o, al menos, lo que más nos interesa para el análisis de nuestro ejemplo, se esparcen por toda la película. Entre otras, como hemos señalado, esa condición global o al menos transnacional de la producción, que incluye al espectáculo teatral mismo que se pone en escena y del que Elvira será la nueva estrella: una mezcolanza de folklor, tango, danza clásica y *fox-trot*, con artistas vestidos de boxeadores, de bailarinas con tutú y zapatillas, o de gauchos ante una platea uniformada con traje de etiqueta. Es posible que el espectáculo no sea producto de la mente afiebrada de los productores del film: todos los artistas formaban parte de la compañía del teatro porteño Sarmiento, que habían partido en gira española y encontrado el film como una forma de acrecentar sus ingresos. Por eso es factible que se tratara de un espectáculo ya ensayado en los teatros; eso no debilita su condición *híbrida*, si se me permite el anacronismo.

Pero hay otras marcas en las que podemos detenernos. El *gaucho* Anselmo, por ejemplo: en realidad, es el propietario de la *estancia* donde comienza la trama. Si bien se viste con ropas codificadas como gauchescas —por el personaje de Rodolfo Valentino una década atrás—, y esa vestimenta es compartida por todos los actores del medio rural, estos últimos se hallan en posición subalterna respecto de Anselmo. Esto no es una interpretación crítica: simplemente, lo llaman "patrón". Es decir, Anselmo representa a un miembro de la burguesía terrateniente argentina, aunque su vestimenta, su lenguaje y sus predilecciones musicales lo ubiquen, democráticamente, junto a sus subordinados. Ampliamente, lo rural se representa de modo arcádico, significando un repertorio de virtudes criollas; en esa representación, entonces, la condición social queda desplazada por una relación funcional —dirigente-dirigido— que disimula la oposición de clase. Por supuesto, Anselmo es un buen patrón.

Frente a esta representación, el mundo de la ciudad tampoco ofrece fisuras, pero con valores contrarios. Fiel a la representación polar y dicotómica de los géneros de masas, el film presenta a todos los citadi-

nos en posiciones malvadas o ridículas: ya en el comienzo, la extrañeza y repugnancia de los empresarios porteños frente a la rueda de mate, la tradicional infusión argentina; en el nudo, la vileza del empresario Villamil, que intenta ejercer una suerte de derecho de pernada sobre sus artistas —derecho que el mito ya había consagrado como parte del imaginario del mundo artístico—. Lo notable es que esta representación polar de dos mundos enfrentados contradice minuciosamente la tradición de civilización *versus* barbarie, tal como había sido codificada casi un siglo antes por Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo,* de 1845. Claro, la polaridad había sido invertida, en las primeras tres décadas del siglo, por la misma burguesía argentina que la había impuesto como relato hegemónico de la patria —y no por el éxito de algún populismo contrahegemónico, sino como respuesta de una clase dominante ante el avance revoltoso de otra clase subalterna—. Esta transformación, debida ampliamente a la necesidad de proponer una nueva narrativa que asimilara a las masas inmigratorias europeas del cambio de siglo, ya era, hacia 1930, ampliamente difundida y aceptada. Por otro lado, formaba parte de relatos aún más antiguos: lo arcádico greco-latino frente al industrialismo anglosajón, polaridad recuperada desde 1900 por el uruguayo José Enrique Rodó en su *Ariel* y difundida por el *arielismo* entre los públicos cultos latinoamericanos de la época, que, vale la pena recordarlo, no veían las películas de Gardel.

Finalmente, cuando Anselmo se refugia en el bar con Pablo escucha una melodía en guitarra y violín. Entonces pregunta: "¿Conoce esa música? ¿Conoce las palabras de esa canción?", para luego comenzar a cantar "Tomo y obligo" entre las miradas solidarias de los parroquianos, varios de ellos visiblemente borrachos (¿acaso de un eco del borracho de *The Four Horsemen…* en una situación similar?). Es el único tango reconocible como tal en todo el film; Gardel interpreta apenas otras dos canciones (en realidad, la misma dos veces), una milonga campera de su repertorio folklórico. En "Tomo y obligo", un gran tango, aparecen los tópicos que ya se habían vuelto clásicos en el tango canción: el abandono del hombre por la mujer, el dolor, el despecho, la nostalgia de un tiempo mejor —más feliz—. Los tangos, explica Archetti (2003a), enseñaban a los hombres a ser hombres en relación con las

mujeres: frente a los mandatos del coraje viril del mundo rural, el tango ofrecía una educación sentimental masculina en un mundo urbano y moderno que debía excluir, por ejemplo, el crimen como castigo por la infamia:[3]

> Y hoy al verla envilecida y a otros brazos entregada, /fue para mí una puñalada y de celos me cegué, /y le juro, todavía no consigo convencerme/ cómo pude contenerme y ahí nomás no la maté.

Pero ese relato pedagógico, en este caso, se contamina con la diégesis del film, y obliga a Gardel a proponer un ambiente rural… aunque está cantando en un bar urbano:

> Si los pastos conversaran, esta pampa le diría /de qué modo la quería, con qué fiebre la adoré. /Cuántas veces de rodillas, tembloroso, yo me he hincado/bajo el árbol deshojado donde un día la besé.

Finalmente, en un hallazgo interpretativo (Gardel es tan mal actor como maravilloso cantante), el verso final ("que un hombre macho no debe llorar") se contradice con el llanto del cantante. La educación sentimental del hombre muestra su complejidad: en un género arrasado de machismo, cuya danza es un despliegue de la dominación masculina corporizada,[4] el mandato viril explícito se disuelve en el llanto "femenino", a causa, recordemos, de la "traición" femenina o de la autonomía de la práctica femenina, que venía abandonando hombres desde el primer tango canción, "Mi noche triste", de 1917.

[3] Por supuesto que esta enseñanza coexiste con su contradicción, porque la cultura popular no funciona como un manual escolar, sino con avances y retrocesos. En 1927, Julio Navarrine, con música de Geroni Flores, propone en "A la luz del candil" la confesión del crimen: "Arrésteme, sargento/y póngame cadenas" (…). Las pruebas de la infamia/las traigo en la maleta/las trenzas de mi china/y el corazón de él".

[4] Carozzi (2009) indica que esa dominación también tiene contradicciones: por ejemplo, que la mujer finja su aquiescencia y subordinación, como parte de la táctica herética del dominado. Debo esta observación a Carolina Spataro.

2

Entre otras cosas, para eso sirve la cultura: para aprender a ser hombres y mujeres. Como en general la cultura —toda: popular, de masas, culta, oficial, hegemónica, subalterna, contracultura, nacional, regional, barrial, juvenil, negra, originaria, tradicional— es administrada por hombres, es más posible que las mujeres deban aprender a ser mujeres en sus márgenes, en sus fisuras o en sus contradicciones.[5] O en sus contraindicaciones: en la cumbia villera argentina de la década pasada, por ejemplo, el sexismo desaforado de una parte de sus letras —sexismo reproducido hasta el hartazgo por la puesta en escena audiovisual, en la televisión o en los *clips* de difusión— parece señalar la reproducción al infinito de la dominación masculina. En "Pamela", de Los Pibes Chorros, una de las bandas emblemáticas del género, la protagonista es descrita como una adicta incansable al sexo oral, lo que la coloca en una posición de pura satisfacción masculina —así como, en otras ocasiones, esa satisfacción es provista por el sexo anal—. Sin embargo, esta interpretación no estaría completa si dejáramos de lado el hecho de que la letra acepta que la decisión de practicar sexo oral es enteramente femenina:

> Pamela tiene un problema/no la puede dejar de chupar/con todas las ganas la agarra y le da…

Es decir, no media imposición masculina ni un pago. La práctica es placentera, no se limita a brindarle placer al macho (que, en realidad, no es nombrado en la letra). Incluso, las figuras predominantes en el género a la hora de nombrar el placer —siempre sexual— son las mujeres. Las figuras masculinas son usualmente delictivas u objeto de

[5] O al revés: que las mujeres aprenden unos modos específicos de "ser mujer" precisamente porque la cultura está administrada por varones. En todo caso, lo que aprenden en los márgenes son las multiplicidades de "formas de mujer" posibles, aprenden la condición plural de una feminidad bastante homogeneizada en esa cultura gestionada por varones o, incluso, para ser más precisos, por el masculino cultural (que puede encarnarse en cualquier sujeto). Debo esta observación a Carolina Justo von Lurzer.

la represión policial. El placer, insisto, parece ser únicamente femenino.[6]

Como señala Carozzi (Semán y Vila, 2011), en la cumbia villera reaparecería la educación sentimental masculina del tango que analizaba Archetti: los hombres aprenden a través de la cultura popular cómo comportarse e interpretar a las mujeres en un mundo cambiante. Al terremoto de la modernidad argentina, que el tango ayuda a procesar, lo sucede el terremoto de la crisis argentina de fin del siglo xx que la cumbia narra e intenta comprender.

Pero, para finalizar esta larga introducción, la cumbia de fin de siglo significa nuevamente un proceso de mezcolanza: un ritmo *tradicional* colombiano, argentinizado en múltiples variaciones —cumbia colombiana, santafesina, norteña, romántica, santiagueña, villera, etc.— y transformado en una suerte de música de clase (obrera, o al menos *música de los pobres*), con notorias influencias del *hip hop* estadounidense en su enunciación, en su tímbrica y en su puesta en escena corporal, y que circula por toda América Latina, aunque sin confundirse con la cumbia peruana o mexicana, objeto a su vez de variaciones y combinaciones, e incluso apropiaciones por parte de sectores medios, que lo someten a transformaciones y recombinaciones electrónicas que ambientan fiestas llamadas *zizek*, en honor del escritor esloveno —quien, a su vez, se casó con una estudiante argentina.

Es decir, la elección de estos ejemplos —mi análisis de ambos— quiere mostrar la necesidad de reponer el análisis empírico: uno de los problemas que aquejó a la investigación en culturas populares durante más de una década fue el reemplazo del análisis minucioso de objetos concretos por ejemplificaciones apresuradas en las que se buscaba exactamente lo que se quería encontrar, los rasgos más o menos fáciles de leer que señalaran su adecuación con categorías ya establecidas e irreductibles. O, en su defecto, se evitaba el análisis de los textos con la

[6] Me acotan Libertad Borda y Carolina Spataro: esto puede solaparse con la pornografía, con la fantasía de que la mujer disfruta inexorablemente haciendo aquello que en realidad es la fantasía masculina. Parecería que si se habla de la sexualidad de los varones ella es siempre placentera y cuando se habla de la de las mujeres, ésta siempre es subordinada al placer masculino.

convicción de que los públicos populares, ahora llamados audiencias, disponían de infinitas capacidades para producir, con ellos, nuevos objetos maravillosos, que tampoco se sometían al análisis. En algunos casos, incluso, los nuevos textos producidos por los públicos eran pura inferencia del analista: por ejemplo, las milagrosas operaciones que John Fiske encontraba entre las jóvenes audiencias de Madonna.

Además, he tratado de acentuar las continuidades entre mis ejemplos, aun en la radicalidad de la distancia temporal. El primero ocurre a comienzos de los años treinta del siglo xx y el segundo en sus postrimerías y hasta la actualidad. Y muestran las continuidades de la mezcla, la contaminación, los préstamos y los intercambios culturales —rítmicos, lingüísticos, icónicos—, las combinaciones temporales, los desplazamientos espaciales, los desplazamientos entre géneros del espectáculo —el cine, la música popular, el teatro, el deporte—, la migración de cuerpos y símbolos, las relaciones de dominación, los colonialismos, los mitos rurales y urbanos, las funciones culturales.

Continuidades que nos hacen pensar que es hora de acabar, de una vez por todas, con la categoría de *hibridación*.

3

Lo que quiero señalar aquí es que los procesos de intercambio, mezcla y contaminación se desarrollaron y desarrollan continuamente, por lo menos desde la aparición de la cultura de masas; que no se trata de fenómenos novedosos, propios de una presunta etapa posmoderna de la cultura latinoamericana; que no habría en los fenómenos y procesos culturales en la contemporaneidad rasgos que los distingan de modo radical de los que ocurrieron a comienzos de la modernidad latinoamericana —modernidad urbana, original, trunca, inconclusa, desarrollista o caótica: quiero nombrar con *modernidad* a todos los procesos del siglo xx latinoamericano que trataron, justamente, de hacer entrar al continente en el siglo, en la mayoría de los casos con enormes contradicciones y en todos los casos con profundas injusticias.

No quiero decir con esto que nada ha cambiado: todo ha cambiado. Absolutamente todo. Pero esta transformación de todas las esferas condujo en las ciencias sociales latinoamericanas a la petición de que debían cambiarse, en consecuencia, todas las categorías con las que habíamos tratado de entender nuestras sociedades y, entre ellas, nuestras culturas. La categoría de *hibridación* surgió en esa dirección: una presunta etapa posmoderna de la cultura habría transformado los compartimentos estancos y las colecciones, disolviendo los límites entre lo culto, lo popular y lo masivo, reconvirtiendo toda la cultura en procesos de hibridación. Y se nos ofreció la categoría casi como un fetiche, como la palabra mágica que desplazara el análisis de los objetos —y su necesaria puesta en relación con los cuerpos, las materialidades, las economías que los soportaban o sufrían— por su descripción: *no hay más clasificaciones, toda cultura es híbrida*, se sentenció. Como quieren señalar mis ejemplos, toda cultura *siempre fue híbrida*, pero analizar qué entra en la mezcla, cómo lo hace, bajo qué relaciones de poder, es otro cantar.

4

Dice García Canclini en *La globalización imaginada*, de 1999:

> Más que para reconciliar o emparejar a etnias y naciones, la hibridación es un punto de partida para deshacerse de las tentaciones fundamentalistas y del fatalismo de las doctrinas sobre guerras civilizatorias. Sirve para volverse capaz de reconocer la productividad de los intercambios y los cruces, habilita para participar en varios repertorios simbólicos, para ser *gourmets* multiculturales, viajar por patrimonios y saborear sus diferencias (1999: 198)

El pánico antifundamentalista es una de las causas que invoca, en 2001, cuando prologa la reedición de *Culturas híbridas*: “es posible que el debate contra el purismo y el tradicionalismo folklóricos nos haya llevado a privilegiar los casos prósperos e innovadores de hibridación” (2001: 19). Pero ahí reside un primer problema. García Canclini eli-

gió mal a sus adversarios, y decidió pelear contra dos fantasmas: un populismo entonces en retirada, o, mejor dicho, desplazado por un neo-conservadurismo integrado con ropajes y lenguajes neo-populistas, y un fundamentalismo del que sólo quedaban rastros vagos, lejanos o museificados en el mundo latinoamericano. Sin embargo, no supo leer que el año en que *Culturas híbridas* aparecía rumbo a un destino de estrellato era el comienzo de la década neoliberal, para la que argucias como el hibridismo eran perfectamente isotópicas. La pelea contra el fundamentalismo, pelea inútil y ganada de antemano, se hacía con ropajes neoliberales.

Asimismo, se concedía condición de novedad a lo que siempre había existido: las transacciones y negociaciones que todos los actores culturales y sociales habían emprendido desde que cualquier sociedad se habían estructurado como una sociedad jerárquica y de clases. Para dominar a través de la coerción —también esto exige la negociación— o para hegemonizar a través del consenso infinitamente producido, y también para resistir, acomodarse, sufrir o gozar en los intersticios. La lucha de clases fue siempre más complicada que, simplemente, una *lucha*: las clases también descansan, negocian, se olvidan de la lucha, y luego vuelven a emprenderla. La cultura de masas y la modernidad sólo agregaban complejidad y nuevos escenarios: no cambiaban los términos básicos del intercambio. Los fenómenos de interculturalidad —tan antiguos como la pulsión exploratoria y conquistadora de las sociedades— que los imperialismos habían puesto de manifiesto tampoco eran novedosos, y habían llevado al menos a tres generaciones de intelectuales latinoamericanos a pensarlos, analizarlos y discutirlos mediante los mestizajes, las fusiones, las transculturaciones, las criollizaciones, los sincretismos. Estos conceptos no carecían de poder explicativo, aunque el análisis y el debate mostraran las limitaciones o las especificidades. La categoría de *hibridación* se propuso como "un término de traducción", pero en el mismo movimiento se exhibió como fetiche.

El segundo problema es que consistía en una desenfrenada exhibición narcisista del analista como intérprete: el *gourmet* multicultural era el propio antropólogo, que producía un desplazamiento desde sus

propias prácticas para universalizarlas. Un ejemplo, ofrecido como producto de un análisis empírico que nunca se había producido, da buena cuenta de esto: el concepto de descolección. En realidad, las culturas populares siempre habían sido descoleccionadoras: podían juntar el tango y el folklor, como mostramos en nuestro ejemplo, o la poesía modernista junto con los argots, como el lunfardo —como nuevamente había hecho el tango en los años treinta, o someter lo culto a la parodia, o invertir el poder carnavalescamente—. La novedad era que los intelectuales, seducidos por un neopopulismo liberal que no se animaba a confesar su nombre, se proponían como practicantes de la hibridación. A eso le sumaban la lectura veloz de algunas transformaciones tecnológicas: el control remoto y la videocasettera se transformaban, en sus manos, en *gadgets* sintácticos capaces de producir operaciones textuales que no se podían esperar en una ama de casa o en un empleado bancario —que producían otras operaciones, textuales o no textuales, pero no con el control remoto o con una videocasettera que a duras penas les servían para reproducir VHS rentados —.[7] Las mezclas que el control remoto le permitían al analista se transformaban en afirmaciones universales: el ombligo del antropólogo, su experiencia cotidiana, se absolutizaba como teoría.[8]

(En *La comunidad imaginada* hay otro ejemplo lastimoso de esta operación: en la página 216, García Canclini nos relata cómo su propia experiencia de *argenmex,* la distancia que el exilio provocaba, le había permitido entender al mismo tiempo la miopía de sarmientinos civilizados y de populistas barbáricos. Es preciso comprender esto como

[7] Carolina Spataro me acota con precisión cuán anacrónicos suenan estos *gadgets* en tiempos de hiper-tecnologización de la vida cotidiana. Pero las posibilidades de las computadoras y los teléfonos celulares, o la radical transformación en la producción y el consumo musical que significó la digitalización masiva, no alteran el juicio: pluralizan los ejemplos de las combinaciones a disposición de los usuarios, pero no los independizan de condiciones y determinaciones (materiales o simbólicas). En el celular, los usuarios populares siguen combinando músicas populares: todas ellas pirateadas o bajadas ilegalmente, traficadas en circuitos de enorme informalidad, pero de modo alguno las combinan con obras de John Cage o siquiera Beethoven, ni siquiera versionado por Waldo de los Ríos: otro anacronismo, en este caso, de este analista.

[8] Posiblemente la crítica más demoledora a esta confusión entre analista y usuario esté en Frow, 1995. Una dirección similar siguen Frith y Savage, 1997.

un chiste, para no entenderlo como una burla hacia tantos historiadores y sociólogos que habían entendido y explicado los dimes y diretes del binarismo civilización/barbarie sin necesidad, siquiera, de irse de vacaciones).

5

Exigir una opción entre el populismo y el fundamentalismo como puntos de vista suponía proponer una elección falaz, que implicaba —como toda operación intelectual— una asunción política. En realidad, como todos sabemos, en el mundo, la vida y la cultura hay mucho más que dos opciones, al menos mientras no se trate de una operación dialéctica que proponga las opciones como tesis y antítesis. Nada había de dialéctica en la propuesta cancliniana, sino un mecanismo retórico que consistió (que aún consiste) en proponer todo el tiempo argumentos, o ejemplos, de a pares, construyendo permanentemente opciones que debían ser rechazadas. El cierre de *Culturas híbridas* es ejemplar en ese sentido: "cómo ser radical sin ser fundamentalista". En realidad, el radicalismo cancliniano evocaba su condición argentina: su radicalismo era el de la Unión Cívica Radical, partido político argentino que, sin haber formulado jamás un programa ideológico consistente, oscila y osciló por más de cien años entre posiciones vagamente socialdemócratas o manifiestamente neoliberales. No había tal posibilidad radical, que se difuminaba en el temor antifundamentalista; había un nuevo fundamentalismo, el del mercado y la sociedad civil, las dos trampas del neoliberalismo triunfante. Como señala Beasley-Murray, sólo quedaba una sociedad civil basada en el mercado y aliada al Estado para proteger alguna especificidad cultural: un regreso culturalista y consumista a la sociedad civil para mantener "la esperanza de reforma devolviéndoles a los sujetos subalternos un sentido de la racionalidad y la agencia" (Beasley-Murray, 2010: 121), una operación despolitizadora y aculturadora:

> El precio que paga el subalterno es que sus actividades son reconocidas sólo en tanto estén de acuerdo con el concepto de razón que se les impone; sólo en tanto la eficiencia y la modernización continúen siendo el fundamento de la sociedad civil. A dichos actores se les va a atribuir una agencia, pero en los términos de la teoría social. Todo lo que queda fuera del marco se vuelve invisible, y la tarea democrática se convierte en reemplazar las relaciones afectivas y culturales, percibidas como distorsivas de la transparencia gerencial, por una sociedad civil racional (Beasley-Murray, 2010: 122).

Lo que quedaba definitivamente expulsado, en este modelo, era la resistencia subalterna, transformada en actuación o ritualidad: "las únicas opciones que les quedan a los dominados son la negociación o la obediencia" (2010: 78).

Esto alcanza su clímax en *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización,* de 1994, donde, como afirma Gareth Williams, "el propósito último (…) es simplemente reconocer que la novedad de la hibridez posmoderna es esencialmente la del mercado y el consumo de masas" (Williams, 2002: 126). Frente a esto, Williams reclamaba que "no es posible pensar acerca de ideas como ciudadanía y democracia (incluso política) en la ausencia de reflexión sobre la miseria, y en su relación con los regímenes de verdad del Estado geoeconómico liberal y el mercado" (2002: 135). Todo eso estaba ausente. Lo que campeaba como argumento, por el contrario, era el sambenito de la ciudadanía construida en el consumo, reemplazando cualquier otra afiliación, simbólica o experiencial: las clases se transformaban en comunidades imaginadas de consumidores.

Parafraseo mi propia discusión cuando en 2002, en *Fútbol y patria*, comencé a debatir este periplo teórico: la radicalidad de este movimiento llevó a García Canclini a proponer la idea de las identidades "posmodernas" como *transterritoriales* y *multilingüísticas* (1994: 30), identidades globalizadas y estalladas frente a las viejas interpelaciones monoidentitarias. Finalmente, esta multifragmentación implicaba una atomización tribal, como argumentaba discutiendo con Norbert Lechner: "Lechner habla de un 'deseo de comunidad' que cree encontrar como reacción al descreimiento suscitado por las promesas del mercado de generar

cohesión social", decía García Canclini, para luego refutar sin mayor empiria:

> Cabe preguntarse a qué comunidad se está refiriendo. La historia reciente de América Latina sugiere que, si existe algo así como un deseo de comunidad, se deposita cada vez menos en entidades macrosociales como la nación o la clase, y en cambio se dirige a grupos religiosos, conglomerados deportivos, solidaridades generacionales y aficiones mediáticas. Un rasgo común de estas "comunidades" atomizadas es que se nuclean en torno a consumos simbólicos más que en relación con procesos productivos. (…) Las sociedades civiles se manifiestan más bien como *comunidades interpretativas de consumidores,* es decir, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes (gastronómicos, deportivos, musicales) que les dan identidades compartidas (García Canclini, 1994: 195-196).

Hay en este debate dos líneas: por un lado, lo que para Lechner parecía ser un dato sociológico, el deseo de comunidad, para García Canclini se transformaba en un dato puramente cultural, los consumos simbólicos. Pero hay también un repliegue teórico, porque, como señala Mirta Varela, el concepto de *comunidad interpretativa* es una categoría que produce sujetos infinitamente fragmentados, a pesar de que originalmente era el concepto que permitía superar la atomización al infinito de las subjetividades lectoras (Varela, 1999). García Canclini no prestó atención a este movimiento: seducido por la categoría, la capturó sin problematizarla —y sin referenciarla—.[9] El tribalismo futbolístico, por ejemplo, sería entonces una de las formas en que las múltiples comunidades interpretativas se articulan, describiendo el retorno a la atomización, a la celebración de los fragmentos: frente a esto, la persistencia de la celebración nacionalista deportiva, incluso por parte del mercado, lo tuvo muy sin cuidado —como, en general, toda

[9] Años después compruebo que esta cita —que su ausencia— implicaba otros dos mecanismos canclinianos. Uno: el desprecio al que sometía a sus adversarios, fueran ellos Norbert Lechner, Marta Traba, los estudios subalternos o el marxismo. Otro: el escamoteo. En toda la obra de García Canclini no se menciona que el concepto de *comunidad interpretativa* había sido creado por el crítico literario Stanley Fish.

empiria que contradijera sus afirmaciones—. La identidad se transformó, así, en puro consumo socio-estético, en un relato sin estructura ni determinaciones, en la celebración de consumidores más o menos entusiastas. Estas visiones de la identidad —tribal o nacional— defendidas por García Canclini, si bien discutían exitosamente con los viejos fundamentalismos derechistas, terminaron excluyendo de la descripción —porque no podían contenerla— toda posibilidad de identidad que no fuera socio-estética, y especialmente aquella que confíe en una articulación política, o mejor aún, modernamente política, con lo que, a pesar de sus reclamos, sus argumentos se volvieron coherentes con el neoliberalismo hegemónico (Alabarces, 2002: 230).

Para decirlo en palabras de John Kraniauskas:

> La hibridez se acercaría entonces a no ser otra cosa que la cobertura ideológica de la reterritorialización capitalista, fuera de la cual queda todo aquello que no sea sumible a tal reterritorialización, y que pasa así a ocupar el lugar de lo subalterno con respecto de la nueva hegemonía. Si lo subalterno es lo excluido con respecto de toda relación hegemónica, la hibridez resulta un concepto clave en el proceso mismo de naturalización de tal exclusión (Kraniauskas, 1992).

Lo que Kraniauskas no podía saber en 1992 era que la hibridez, la descolección y la desterritorialización —concepto que no me voy a detener a analizar, y remito en extenso a la brillante deconstrucción que propone Rogério Haesbert (2011)— tenían otro destino: instituir una nueva hegemonía teórica que garantizara traducción y financiamiento, presentar un pensamiento rentable en un mercado académico en crisis.[10] Y que contribuyera a disolver el concepto de *cultura popular*.

6

En las transiciones democráticas latinoamericanas, como explican Grimson y Varela (1999), la preocupación por lo popular había al-

[10] Debo esta indicación a Carolina Duek.

canzado el centro académico, porque remitía a los nuevos sujetos de la ciudadanía reconquistada. En 1987, el colombiano Jesús Martín-Barbero abría el libro *De los medios a las mediaciones* con una larga explicación histórica de la constitución del sujeto llamado *pueblo*, de sus devaneos y deconstrucciones, para luego organizar toda la argumentación en torno a esta categoría. A pesar de lecturas apresuradas y nuevamente neoliberales, el texto de Martín-Barbero, tan rápidamente transformado en una mala Biblia, no buscaba más que preguntarse por la supervivencia de lo popular, por su continuidad expropiada y despolitizada, pero persistentemente alternativa: no había democracia sin lo popular, porque la pregunta del análisis cultural era por la hegemonía, y eso suponía una condición de dominación y subalternidad, y no precisamente su celebración, sino su impugnación.

Sin embargo, el propio Martín-Barbero organizaba su argumentación en dos series que facilitaron su apropiación en clave conservadora: la primera, el antiadornismo militante, que hacía responsable a la "rama adorno-horkheimeriana" de la Escuela de Frankfurt de todos los males de la crítica cultural latinoamericana, frente a un benjaminismo un tanto sencillista que transformó "La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica" en una suerte de *vulgata* populista; la segunda, un antimarxismo paradójicamente organizado en torno a cuatro grandes marxistas como Walter Benjamin, Antonio Gramsci, Raymond Williams y Edward P. Thompson. Esto conducía al análisis de Guillermo Sunkel sobre la representación de lo popular en la prensa chilena, que a partir de la utilización de una matriz simbólico-dramática representaba de modo más potente y acabado el mundo popular frente a una prensa de izquierda que, organizada por la matriz racional-iluminista, desplazaba de esa representación todo lo que no fuera estricta y explícitamente político. La consecuencia no era necesaria, pero se sacó: la izquierda y el marxismo eran incapaces de representar, entender o analizar el mundo popular.[11]

La recepción continental del libro de Martín-Barbero fue penosa: rápidamente aligerada del ímpetu crítico de los sesenta y setenta, nues-

[11] Esto llevaba también a que los alumnos latinoamericanos de comunicación, indigestados de barbericanclinismo, propusieran fórmulas como "los marxistas no entendían al pueblo, en cambio Thompson…"

tra academia latinoamericana pareció privilegiar una lectura más obvia, que estaba en los márgenes de Martín-Barbero y con mala voluntad: lo popular estaba en lo masivo… y ahí estaba bien guardado. Cuando el *hibridismo* cancliniano reconcilió todos los fragmentos de nuestra posmodernidad neoconservadora, los noventa se volvieron decididamente neoliberales y neopopulistas, en una celebración paradójica: *los noventa fueron —pudieron ser— neopopulistas porque el pueblo ya no existía*. Como señalan, nuevamente, Grimson y Varela, la dimensión del conflicto y la lucha de clases se vio anulada, "no ya por un optimismo desenfrenado, sino por un pesimismo terminal" (1999: 97). Ese pesimismo condujo, una década después, a un reemplazo alborozadamente optimista, en el que las mismas posiciones podían ser sostenidas como progresistas, en medio de la reaparición de los discursos neopopulistas, ahora reconvertidos en superación del neoliberalismo. Pero eso ya no es historia teórica, es presente y debate.

7

Lo popular, entonces, había dejado de existir. Muerto de mala muerte, muerto de silencio. Si lo popular había debido ser violentado académicamente para ser transformado en objeto de saber —ésa era la principal enseñanza de Certeau (1974)—, la academia volvía sobre sí misma y decretaba, en su expulsión del mapa de lo nombrable, una muerte peor: la del significante.[12]

Exactamente entonces, en el año 2000, la colega gaúcha Claudia Fonseca decía: "Hoje, o 'popular' decididamente não está na ordem do dia. Os interesses acadêmicos seguiram outros rumos. Nos livros, teses, e projetos de pesquisa, o termo não aparece mais" (Fonseca, 2000). Pero al parecer lo que estaba en crisis eran las palabras para hablar de lo popular:

[12] Insisto en mis argumentos: tomémonos el trabajo de revisar las convocatorias de conferencias latinoamericanas, en sociología, antropología y comunicación, durante los años noventa. El término *popular* —para no hablar del anacronismo *pueblo*— había desaparecido del vocabulario.

> O exame do jargão acadêmico, empregado para descrever as pessoas que não participam da cultura dominante, revela as etapas dessa evolução. De uma “massa anónima”, “amorfa” ou simplesmente “aqueles que servem de antinorma” dos anos 60, eles tornaram-se protagonistas de “clases” (trabalhadoras ou populares) nos anos 80, para voltar ao status de “pobres” nos anos 90. O risco desta nomenclatura é um retorno à imagem de vazio cultural, de uma população vítima —quando não ignorante ou alienada— esperando passivamente que as forças da modernidade a elevem à condição humana (Fonseca, 2000: 108).

Y siendo justificadas las críticas a esas nociones, se preguntaba Fonseca: ¿es que acaso eso significaba la desaparición del objeto que estas categorías describen? Lo que se presume una mera discusión nominalista es una discusión teórico-política central. ¿Esto significa que en tanto que estos conceptos no describen adecuadamente la realidad desaparece el objeto? Dice Claudia Fonseca, entonces, de modo muy inteligente:

> A questão se coloca: que fazemos daqueles que, remexidas as classificações, ficam no lote comum dos “pobres”? (...) Onde estão os debates capazes de aprofundar nossa compreensão das alteridades inscritas no jogo da estratificação social? Onde estão os novos termos que levam em conta a negociação das fronteiras simbólicas na sociedade de classes? (Fonseca, 2000: 109).

Para luego concluir:

> Para acompanhar os “tempos modernos”, seria preciso que as ciências sociais olhassem de perto justamente os fenômenos que, no início, foram relegados depressa demais às margens de nossas preocupações. O que parecia ser um vestígio do passado se manifesta agora como um sinal do futuro. Para evitar que noções como “cidadania” e “sociedade plural” também se percam no palavrório dos chavões políticos, devemos recuar o suficiente para escrutar os diferentes sistemas de simbolização no seio da sociedade moderna e reconhecer que, entre estes, o aspecto de classe não é de menor importância (Fonseca, 2000: 113).

En los últimos años parecemos —queremos— asistir a una suerte de resurgimiento de la categoría y sus problemas. Nos jactamos de nuestro lugar en este proceso, al menos en la academia argentina; que compartimos con otros colegas y otros pliegues. El mundo popular está recuperando visibilidad académica por las nuevas investigaciones que escapan al latiguillo de los *estudios sobre pobreza* —un argumento que desplaza más que lo que muestra, que insiste en colocar al mundo popular en un espacio de pasividad dispuesto a ser rescatado por alguna política compensatoria— y buscan recuperar la complejidad de ese mundo: su vida cotidiana, su sexualidad, sus organizaciones territoriales, sociales y políticas, sus relaciones novedosas con el trabajo o con su ausencia, su relación con la escuela, su relación con la violencia —escapando rigurosamente a los motes y estereotipos que nos hablaban de una estructuración *naturalizada* de la violencia cotidiana popular—. Y también con sus consumos o con sus producciones simbólicas, con todo aquello que hemos insistido en llamar *culturas populares*. Y muchos otros tópicos que aquí se nos escapan.[13]

Esta recuperación es multidisciplinar, aislada o cruzada, y plurimetodológica: es antropológica y es sociológica, y circula por las escuelas de comunicación o por la teoría política, se nutre de la crítica literaria y de la semiótica, de la etnografía y del análisis cultural. Precisa, como veremos más adelante, de la producción de mucha más empiria. Y, como venimos señalando, necesita de un intenso debate teórico, que relea los materiales viejos para entenderlos como residuales —en el

[13] Por cierto que esta reaparición también debe ser pensada en relación con los relatos nacional-populares: el mentado "giro a la izquierda" de la mayoría de las sociedades latinoamericanas podría ser criticado como la hegemonía de populismos, pero progresistas. En este contexto, la reaparición de estas temáticas puede ser producto tanto de ímpetus democratizadores y emancipatorios como de simples concesiones a una moda nacional-popular. Es llamativo, para ejemplificar con el caso argentino, que algunos trabajos que se inscribirían en el movimiento de recuperación de la temática se limitan a asumir los listados de objetos, pero persisten en un neo-canclinismo ortodoxo que cuestiona el conflicto y la subalternización como organizadores, o que propone disolver la noción de resistencia, sustancializando, por el contrario, la "capacidad de agenciamiento" (Rodríguez, 2011). Así, el populismo recae en su vieja costumbre: celebrar una producción autónoma de sentido popular que no puede superar su condición subalterna, porque el proyecto populista no lo prevé ni permite. Esta discusión, por supuesto, exige otro artículo.

sentido de Williams— y permita producir los nuevos, los que se instituyan como emergentes. Estamos en ese momento de la teoría, y este texto quiere trabajar en ese sentido: pero estamos también en ese momento de las políticas de lo popular, si es que nuestra tarea sigue teniendo algún sentido político.

8

Porque todo espacio donde se ponen en juego las relaciones de poder es un espacio político. Para decirlo con palabras de Josefina Ludmer, refiriéndose a la gauchesca, el indigenismo, la literatura sobre el esclavismo:

> Estas textualidades específicamente latinoamericanas hacen pensar que la literatura, cuando trabaja a dos voces, con las dos culturas, las politiza de un modo inmediato. Funde lo político y lo cultural porque funde los lenguajes con relaciones sociales de poder. Y porque no hay relación entre culturas sin política porque entre ellas no hay sino guerra o alianza (Ludmer, 1994: 9).

Si nuestras sociedades están lejos de la igualdad y la democracia debemos entender que son espacios donde las dos voces —para ser brevemente esquemáticos— están permanentemente en juego, mostrando sus relaciones de diferencia y desigualdad, porque no pueden disolverse, porque están estructuradas sobre relaciones de poder. Y no puede haber entre ellas sino guerra o alianza; vale decir, conflicto.

Pero nuevamente la petición histórica: la que permite leer lo que en determinado momento es capturado, despolitizado y pierde toda dimensión conflictiva. ¿Quién nombra hoy lo popular? Si es el conflicto, si es el desvío, si es la insurrección, ¿quién pronuncia ese nombre? Una respuesta adecuada a esta pregunta está en la base de nuestras preocupaciones: arriesgar ese nombre es hoy nuestra tarea principal. Y eso nos exige, como insistimos e insistiremos, audacia analítica, rigor empírico, creatividad interpretativa; por ejemplo, para leer la continuidad

de lo político en los lugares donde parece disolverse. Para usar un argumento que hemos desplegado en otro lugar: debemos despegarnos de la creencia en un único tipo de politización, de un ligero etnocentrismo que confía en una politicidad moderna, ilustrada y prescriptiva (Alabarces *et al.*, 2008). La politización popular discurre por zonas muy plurales. En nuestro análisis de la cumbia villera argentina, por ejemplo, la plebeyización exacerbada, que se argumenta como un *ethos* popular (villero) y se reconoce y exhibe como subalterna, puede ser leída como una politización, aunque sea por posición: porque señala un diferencial —una desigualdad exasperada— precisamente cuando toda desigualdad se pretende escamoteada.

9

Hace diez años, en un primer ensayo que quería comenzar a rediscutir la teoría hegemónica, dije que la superficie de la cultura de masas contemporánea eliminaba los cuerpos, la violencia y la política. Debo reescribir esto drásticamente. La cultura de masas contemporánea ya no precisa suprimir nada: simplemente administra la representación, jugando con el límite y el exceso y el desborde. Lo que se hace es más sencillo, y más tradicional: se interpreta, se controla, se fija el límite. Esto es así y así debe ser pensado, afirma la cultura de masas, y toda otra versión será definitivamente ridiculizada. Y como juego un poco más complejo se somete lo plebeyo —lo que pensábamos como expulsado— a un régimen perverso: la plebeyización, que consiste simplemente en cancelar lo plebeyo como un diferencial propio de las clases populares. La plebeyización pasa a ser una gramática extendida en la producción de discursos sociales de las clases medias y medias altas, especialmente en su captura mediática, que expande —se apropia de— significados tradicionalmente sobre-marcados por las clases populares al resto de la estructura social. Se transforma en una retórica (pretendidamente) democrática justamente por sus marcas (pretendidamente) más plebeyas: la grosería, la alusión sexual, la ausencia de tonos medios, el esquematismo, el populismo conservador, la futbolización del vocabulario, del

sistema de metáforas o de la simple cotidianeidad. Una estética plebeya se cumple, entonces, solamente como farsa y como burla, como un modo del discurso que simula aceptar para poder humillar.

Nuestra proposición inicial, entonces, debe ser reescrita. En la avalancha, el desborde, la exageración, la sobre-representación de la cultura de masas contemporánea, no podemos confundir exceso con democracia, populismo conservador con reparación simbólica. La proposición se vuelve imperativa: como siempre, pero más que nunca, la pregunta crucial y democrática del análisis cultural es ¿quién habla? No sólo, aunque también, sobre sus tonos o sus ruidos, sobre los gritos o los susurros, sobre los modos y las opacidades, los estilos y los consumos, como ya dijimos, sino sobre los cuerpos y las voces, pero pensados como problema de representación y de enunciación. Quién habla, quién representa. Qué es lo dicho y qué es lo representado. Y muy crucialmente, quién administra, autoriza, disemina esa representación y esa voz.

10

Aunque no debe ser sólo una práctica analítica: es también una práctica de representación, o un reclamo de representación. Como dice Carlos Monsiváis:

> La crónica y el reportaje se acercan a las minorías y mayorías sin cabida o representatividad en los medios masivos, a los grupos indígenas, los indocumentados, los desempleados y subempleados, los organizadores de sindicatos independientes, los jornaleros agrícolas, los migrantes, los campesinos sin tierras, las feministas, los homosexuales y las lesbianas. Cronicarlos es reconocer sus modos expresivos, oponerse a la idea de la noticia como mercancía, exhibir la política inquisitorial de la derecha, cuestionar los prejuicios y las limitaciones sectarias y machistas de la izquierda militante, precisar los elementos recuperables de la cultura popular (Monsiváis, 2006: 126).

11

Como decía Claudia Fonseca, el desafío es pensar la diferencia en la estratificación: y eso nos exige reponer el *hecho de la dominación*. Todo artificio cultural tiene espesor simbólico, pero todo artificio cultural entra en relaciones de dominación, que son las que constituyen *la dimensión de lo popular*. Eso es lo único que no puede suprimirse en el análisis. El pueblo no existe como tal, no existe algo que podamos llamar *pueblo*, no existe algo que podamos llamar *popular* como adjetivo esencialista, pero lo que existe y seguirá existiendo en cualquier sociedad de clases es la dominación, que implica la dimensión del que domina, de lo dominado, de lo hegemónico y de lo subalterno. Eso es lo popular: *una dimensión simbólica de la cultura que designa lo dominado.* Donde, siguiendo la petición de los estudios subalternos, género, etnia, edad, territorio, se integran como articulaciones particulares de esa economía de subalternidad, pero no se estructuran como contradicciones principales.

El estudio de las culturas populares nos exige, claro que sí, permanentes estrabismos —que no significan escamoteos: *hay que mirar todo el tiempo todo el mapa*—. Las prácticas populares, desde el afecto a la artesanía, pasando, claro, por la revuelta; y sus experiencias, en tanto que representadas. Y también los textos otros, los que representan, en tanto implican, como dice Ludmer, la alianza o la guerra: en la música popular o en la televisión, cuando representan o cuando esconden y obliteran —otro modo de representar, que es el silencio y la censura por parte de los que administran los flujos de discursos en toda sociedad de clases—. Sin olvidar nunca que entre esos administradores estamos nosotros: los académicos, los intelectuales, cómplices durante más de una década de la agudización del reparto desigual de la renta latinoamericana —que siempre nos encontró del lado adecuado, como bien señaló Bourdieu: fracción dominada de la clase dominante.

12

Esta afirmación exige un programa de trabajo. Una abundante producción de nueva empiria, rigurosa y extendida, sobre los campos

enormes que siguen abiertos a la exploración: la música y el baile popular, la sexualidad, la cotidianeidad, la espacialidad, el trabajo, la fiesta, la ceremonia, la religiosidad, la creencia, la política —ampliada hacia aquello que parece pre-político e incluso no-político—, la creatividad, la magia, el conservadurismo, el mundo urbano, el rural, la violencia, la migración. Y también, y con nueva energía, la cultura de masas en toda su amplitud y complejidad. Pero no en la ausencia o el titubeo teórico: estamos intentando formular, rediscutir, puntos de partida —siempre debatibles y siempre prestos a la reformulación— con potencia y posibilidades. Debemos combinar, en suma, la producción de nuevas empirias sometidas al triple juego de una teoría enérgica, un análisis creativo y una interpretación riesgosa —porque debe poner a prueba, continuamente, nuestras convicciones.

Entonces, quiero proponer como cierre seis ideas para repensar, a partir de mis afirmaciones anteriores, las políticas culturales latinoamericanas. Si, como señalé, nuestro trabajo analítico tiene un sentido político, una de sus principales posibilidades es proponer acciones democratizadoras que superen el planteamiento que ha sido hegemónico hasta hoy, que limita a cosméticas estatales o a protecciones y subsidios particulares las industrias culturales. Un cuadro como el que intenté describir, un mapa de exclusiones, jerarquías y desigualdades, debe tener como contraparte un horizonte claro: la posibilidad de la cultura democrática, de la cultura común donde la jerarquía ceda lugar a la igualdad simbólica. En esa dirección quieren caminar estos breves apuntes.

a) Preguntarse por el lugar de las culturas populares en una política cultural es plantear un problema básico de democratización, pero un problema complejo: porque no interroga sólo sobre el acceso a determinados bienes (en este caso, culturales, artísticos, simbólicos), sino también sobre el acceso a condiciones de producción (de esos bienes, pero a la vez, más ampliamente, a condiciones de producción de cualquier discurso: básicamente, *el derecho a la voz*); y también, de un modo no menos importante, el derecho a la visibilidad y a ad-

ministrar los modos de esa visibilidad. Lo popular nombra, en la América latina contemporánea, y de manera radical, aquello que está fuera de lo visible, de lo decible y de lo enunciable. O, cuando se vuelve representación, no puede administrar los modos en que se enuncia: normalmente, desde un miserabilismo hegemónico. A los efectos de complejizar aún más ese panorama, estamos en un estado inédito de la cuestión, porque al mismo tiempo esa exclusión radical se inviste, como dijimos, del *plebeyismo* como retórica dominante, lo que supone la exhibición de un democratismo falaz que esconde la radicalidad de la exclusión material y simbólica a la que se ven sometidas nuestras clases populares. Una política cultural democrática debe, entonces y en primer lugar, desmontar diagnósticamente la simulación de la hiperrepresentación y reponer, política y eficazmente, el derecho imprescriptible al simbolismo de todos los grupos y clases sociales. Que lo tienen y lo ejercen, pero sin el poder de imponer sus condiciones de circulación.

b) Por otro lado, pero en el mismo sentido, una economía de lo cultural que ha desplazado progresivamente la intervención estatal para confiar en la administración privada de lo público o en la intervención aleatoria de los organismos de la sociedad civil implica un agravamiento de las posibilidades de los sectores populares para proponer, apenas, las condiciones de circulación o recepción de sus simbolismos, porque en tiempos del mercado esas clases están excluidas minuciosamente de sus mecanismos de legitimación y producción, condenadas a sus migajas o sus saldos (o sus circuitos clandestinos e ilegales). Al mismo tiempo, víctimas de su propia debilidad política, no pueden ejercer su capacidad de intervención (restringida a mecanismos defensivos) a través de organismos de mayor legitimidad y visibilidad, como las organizaciones no gubernamentales. La dependencia de la acción estatal es, entonces, máxima.

c) Consecuentemente, una política cultural democrática, que atienda la problemática de los sectores populares como usuarios, productores y practicantes de bienes simbólicos, debe ser ejecutada de manera poderosa por el Estado. Si bien esa acción debe tender a la descentralización, a conferir progresivamente fuerte autonomía a organismos y organizaciones propias de dichos sectores, sin el impulso inicial y sostenido en el tiempo de la acción estatal esa democratización será imposible. No pueden ser las industrias culturales las mayores beneficiarias de esas acciones: las organizaciones populares las requieren con más urgencia y más justicia.

d) La problemática de las culturas populares está íntimamente ligada a cuestiones de discriminación, diversidad, diferencia y pluriculturalismo. Una política cultural democrática deberá vincular la cuestión de lo popular al persistente problema de los variados etnocentrismos que caracterizan a la cultura latinoamericana contemporánea: racismos, xenofobias y sexismos van de la mano con el etnocentrismo de clase hegemónico en la vida cotidiana y en los medios de comunicación. La regulación y la sanción estatal debe atender a las manifestaciones de racismo, y en el mismo nivel al racismo clasista.

e) Simultáneamente, debería evitarse la tentación folklorizante, típica de las políticas culturales conservacionistas y neorománticas ancladas a las retóricas nacionalistas. Si no se entiende que las culturas populares contemporáneas mayoritarias son urbanas (lo son desde hace más de setenta años), toda política seguirá siendo anacrónica y antidemocrática, más allá de gestualidades, a veces, progresistas. Esto no implica, sin embargo, desatender la persistencia de manifestaciones primordialmente rurales (no sólo limitadas a la canción folklórica: pasan también por la narración oral, la arquitectura, los modos de trabajo y organización del paisaje, las artesanías, las cocinas, etc.) que deben ser defendidas con políticas patrimonialistas, que no puedo desarrollar aquí.

f) Las políticas culturales han oscilado históricamente entre tibios intentos distribucionistas (el reparto precaria y pretendidamente igualitario de los bienes o la posibilidad de acceso a los bienes considerados legítimos por la tradición cultural occidental), descripciones populistas (conferir legitimidad a las prácticas populares sin consideración a las relaciones de poder que distintas producciones culturales sufren en una sociedad jerárquica) o la ausencia de toda intervención, confiando en la democratización por el mercado (como señalamos, una pretensión imposible). En las últimas décadas, esto llevó a una confianza omnímoda en una presunta capacidad democratizante de los medios masivos de comunicación, que en algunas sociedades está siendo cuestionada duramente. Ninguna política cultural democrática puede confiar en el mercado ni en los medios, fuera de una política decidida del Estado como regulador de los flujos simbólicos. En este contexto, esa política cultural deberá atender simultáneamente: *i*. Al distribucionismo cultural, pero radical y de masas; no restringido a los públicos urbanos; sin limitaciones prejuiciosas sobre las capacidades de los públicos populares; evitando centrarse en el espectáculo de masas como único modo de producción; desplegando a la vez políticas sobre la gráfica, la música, la plástica, la danza, lo audiovisual, lo digital; en una estrecha vinculación con la escuela pública como escenario privilegiado de la distribución democrática de los bienes simbólicos, pero también como espacio fundamental del reconocimiento de la pluralidad simbólica no estratificada; con una fuerte intervención estatal, a través de su propio circuito de medios pero también sobre los medios de comunicación de actividad privada, en el diseño de las ofertas, tendiendo a su ampliación, riqueza y diversidad, en todos los niveles: retóricos, estéticos y lingüísticos; *ii*. Al apoyo a la creatividad, en torno a la mecánica de talleres y centros culturales que favorezcan la producción de bienes simbólicos por nuevos actores, sin limitaciones legitimistas de géneros o formatos; pero a la vez

con una fuerte vinculación con mecanismos que garanticen la circulación de esos nuevos bienes (con todo tipo de acción afirmativa, como las cuotas de pantalla, los espacios mediáticos gratuitos, el circuito de las salas y galerías oficiales, que deberían multiplicarse); *iii.* A la revalorización y puesta en circulación de bienes culturales populares, pertenecientes al patrimonio folklórico o novedosos (la acción política o sindical entendida como simbolización, las memorias, los relatos orales, el deporte, el juego, etc.), evitando su confinamiento a canales precarios o dependientes de padrinazgos clientelares.

No cabe duda de que estas líneas son a la vez ambiciosas e insuficientes. Ambiciosas porque proponen un escenario de cambio radical respecto al que nuestras culturas presentan cotidianamente; insuficientes porque olvidan, aunque sólo analíticamente, que estos cambios sólo serán posibles mediante una intervención política. Y las relaciones entre intelectuales, academia y acción política son otro tema a analizar. El horizonte de la intervención política debería permanecer siempre dentro de nuestras posibilidades, y de nuestras apuestas como intelectuales, y también, por qué no, de nuestro deseo. Valga esto como afirmación provisoria, si no ya de un programa de acción, al menos de las propias convicciones.

Bibliografía citada y de referencia

Alabarces, Pablo (2002). *Fútbol y patria. El fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Alabarces, Pablo *et al.* (2008). "Música popular y resistencia: los significados del rock y la cumbia". En *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular,* compilado por Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.

Archetti, Eduardo (2003a). *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.

Archetti, Eduardo (2003b). "O 'gaucho', o tango, primitivismo e poder na formação da identidade nacional argentina". *Mana,* 9, 1 (abril): 9-29.

Ardiles, Osvaldo *et al.* (1975). *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Beasley-Murray, Jon (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Beverly, John (2012). "Subalternidad y testimonio. En diálogo con *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,* de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú)". *Nueva Sociedad,* 238 (marzo-abril): 102-113.

Briceño Linares, Ybelice (2006). *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Carozzi, María Julia (2009). "Una ignorancia sagrada: aprendiendo a no saber bailar tango en Buenos Aires". *Religião e Sociedade,* 29, 1: 126-145.

Colombres, Adolfo, comp. (1991). *La cultura popular*. México: Premiá [1982].

Fonseca, Claudia (2000). *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relaçoes de gênero e violência em grupos populares.* Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Frith, Simon, y Jon Savage (1997). "Pearls and swine: Intellectuals and the mass media". En *The Clubcultures Reader. Readings in Popular Cultural Studies,* editado por Steve Redhead. Oxford: Berg.

Frow, John (1995). *Cultural Studies and Cultural Value*. Oxford: Oxford University Press.

García Canclini, Néstor (1994). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos muticulturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1999). "Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano". En *Las industrias culturales en la integración latinoamericana,* coordinado por Néstor García Canclini y Carlos Moneta. Buenos Aires: Eudeba/sela.

García Canclini, Néstor (2002). *Culturas populares en el capitalismo,* 6ª ed. México: Grijalbo [1984].

García Canclini, Néstor (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.

García Canclini, Néstor (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires: Katz.

Giménez, Gilberto (2009). *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Grimson, Alejandro, y Mirta Varela (1999). "Recepción, culturas populares y política. Desplazamientos del campo de comunicación y cultura en la Argentina". En *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*. Buenos Aires: Eudeba.

Haesbert, Rogério (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI Editores [2004].

Huyssen, Andreas (2006). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo,* 2ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo [1986].

Kraniauskas, John (1992). "Hybridity and reterritorialization". *Travesía,* 1, 2, 143-151. Citado por Alberto Moreiras: "Hegemonía y subalternidad". En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales,* compilado por Mabel Moraña. Santiago de Chile: Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.

Lander, Edgardo, comp. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*: Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ludmer, Josefina (1994). *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria,* 2ª ed. Buenos Aires: Perfil Libros.

Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.

Martínez, Marcelo (2012). "Las luces de Buenos Aires. Análisis del film (I)" [en línea]. Disponible en: <http://gardel-es.blogspot.mx/2012/01/las-luces-de-buenos-aires-banda-sonora.html> [Consulta: 19 de junio de 2012].

Monsiváis, Carlos (2006). *A ustedes les consta. Antología de la crónica en México,* 2ª ed. México: Era [1980].

Richard, Nelly, ed. (2010). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Editorial arcis.

Rodríguez, María Graciela (2011). "Cultura popular: mi pie izquierdo". *Oficios Terrestres,* 1, 26: 93-104.

Sánchez Prado, Ignacio M., comp. (2006). *América Latina: giro óptico. Nuevas visiones desde los estudios literarios y culturales*. Puebla, México: Universidad de las Américas.

Semán, Pablo, y Pablo Vila, comps. (2011): *Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica*. Buenos Aires: Editorial Gorla/epc.

Williams, Gareth (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Duke: Duke University Press.

Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad[1]

ROGÉRIO HAESBAERT
Universidad Federal Fluminense

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene relación con mi libro *El mito de la desterritorialización* (2011), lanzado recientemente en México. Aunque el libro tiene un carácter más teórico, las reflexiones desarrolladas se originaron en una serie de investigaciones empíricas. En efecto, es importante destacar que las proposiciones teórico-conceptuales de dicha obra empezaron con investigaciones empíricas detalladas, principalmente con un grupo de migrantes en Brasil, los gauchos, como son llamados los migrantes de la región sur de Brasil, de donde soy originario, que establecen una red —que llamé "red regional"— en el interior de Brasil que ahora se desarrolla también en otros países como Uruguay, Paraguay y Bolivia. Al igual que en otros lugares del mundo, la condición económica de estos migrantes es decisiva. Además de los "sin tierra", encontramos entre ellos a grandes empresarios que disponen de capital para invertir, especialmente en el cultivo de la soya, que se expandió

[1] El presente texto es una versión transcrita y revisada de la conferencia del mismo título presentada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en el marco del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales, en septiembre de 2012. Se mantiene la mayor parte de su formato original y de su carácter oral. El autor agradece a Gilberto Giménez por la revisión del español.

en el interior de Brasil gracias al grupo de estos gauchos migrantes, portadores de una condición político-territorial muy específica, con una identidad muy diferenciada de las poblaciones más antiguas del interior de Brasil. Para mi tesis de doctorado (Haesbaert, 1997) investigué con especial detenimiento la presencia de estos grupos en el noreste brasileño, región que tiene una condición socioeconómica y cultural muy distinta a la del sur, y fue muy interesante percibir la confrontación entre condiciones sociales y culturales tan distintas. A partir del análisis empírico de la presencia de gauchos en el oeste del estado de Bahía, en el noreste brasileño, comencé a detectar los procesos de desterritorialización y reconstrucción de territorios, en una dialéctica permanente entre ambos procesos. Años después desarrollé una investigación sobre los brasileños del sur de Brasil, especialmente sobre los gauchos que están del otro lado de la frontera, en Paraguay. Según las estadísticas —aunque las cifras son bastante problemáticas—, existen en Paraguay cerca de cuatrocientos mil migrantes brasileños. Esto representa un problema geopolítico muy serio en esa región de la frontera Brasil-Paraguay, donde además hay indígenas, y donde surge una problemática muy compleja a partir de la entrada de los brasileños, especialmente de los plantadores de soya relacionados con el agro-negocio de la moderna agricultura mecanizada.

Comienzo afirmando, entonces, que este tema del mito de la desterritorialización surgió de una serie de investigaciones empíricas que me permitieron constatar que existía una exageración en la utilización del término, lo cual me planteó también una cuestión teórica, sobre todo fuera de la geografía, porque hubiera sido paradójico imaginar "el fin de los territorios" desde el discurso de los propios geógrafos. En efecto, esto hubiera significado cancelar uno de nuestros conceptos centrales, el territorio. Por eso la mayor parte de los autores aquí analizados es ajeno a la geografía. Y creo que, a pesar de no haber realizado una investigación exhaustiva, se analizaron los principales autores que trabajaron y utilizaron el término *desterritorialización*, incluyendo a algunos que todavía lo usan. Fue la exageración en su uso sin aclarar a qué concepción de territorio se referían quienes lo utilizaban lo que me estimuló a iniciar este trabajo.

La estructura general de una investigación comienza siempre con la definición de una problemática, con una proposición; por eso me gustaría profundizar en el concepto de *territorio*, porque el mayor problema que me plantean casi todos los autores radica en que hablan de *desterritorialización* sin definir de qué territorio están hablando, y eso me parece muy sorprendente. En consecuencia, propongo comenzar con una discusión sobre el territorio a partir de la ruptura con una serie de dicotomías muy serias que deben superarse. Después, como el territorio es un concepto muy vinculado a las relaciones de poder, me parece que sería interesante —para definirlo más rigurosamente— precisar lo que entendemos por poder. A partir de aquí abordaremos el discurso mayoritario de la desterritorialización y las formas territoriales que se le contraponen, en la medida que implican una multiplicidad de situaciones de reconstrucción territorial, o sea, de reterritorialización. Para finalizar plantearé que muchas veces lo que se designa como un proceso de desterritorialización constituye en realidad uno en el que se experimenta una multiterritorialidad, o también una transterritorialidad —un concepto un poco más complicado que ahora estoy tratando de elaborar—. De este modo, la desterritorialización se nos presentará como un concepto problemático, para analizar posteriormente las alternativas propuestas.

Imprecisiones y malentendidos en el uso del término *desterritorialización*

Lo que algunos autores denominan *desterritorialización* implica muchas veces visiones dicotómicas, o concepciones basadas en procesos unilaterales de movilidad irrestricta o de hibridismo cultural. En efecto, muchos de los discursos que hablan de desterritorialización están hablando en realidad de una movilidad cada vez mayor, y cuando hablan de cultura se refieren a un hibridismo de la territorialidad en sentido cultural. En realidad, todos ellos se refieren sin saberlo a nuevos tipos de territorios —que podemos denominar territorios-red, o redes que reúnen múltiples territorios—, y de manera más compleja

a la intensificación del fenómeno de la multiterritorialidad. Por otro lado, no debemos olvidar que con la movilidad extremadamente desigual de nuestro tiempo se intensifican los procesos de precarización, por lo que me resulta sorprendente que ninguno de los autores revisados haya aplicado el concepto de desterritorialización a los procesos sociales de precarización, y esto me resulta tanto más sorprendente cuanto que es precisamente en este caso cuando resultaría más coherente emplear la expresión *desterritorialización* —esto es, en el caso de los grupos más subalternizados y precarizados, que son los que tienen menos control sobre sus territorios, pues está fuera de su alcance o es ejercido por otros.

Un concepto que también he desarrollado después del libro citado —ahora traducido al español— es el de *contención territorial,* entendido como un proceso contemporáneo de las relaciones de poder referidas al espacio, donde se dibujan nuevas-viejas estrategias de control territorial, porque en nuestros días los muros son más visibles y evidentes que nunca, pero al mismo tiempo constituyen una estrategia muy antigua de construcción territorial. Por eso nos preguntamos ¿qué sentido tendrían esos nuevos muros en la sociedad contemporánea?, pero esto es tema de otro debate.

El territorio está vinculado siempre al poder y al control de procesos sociales mediante el control del espacio. La desterritorialización nunca puede disociarse de la reterritorialización, y puede tener tanto un sentido positivo como negativo. Entendida como fragilización o pérdida de control territorial, tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—, pero puede tener también un sentido potencialmente positivo, porque en su acepción más general la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial. Por lo tanto, para construir un nuevo territorio hay que salir del territorio en que se está, o construir ahí mismo otro distinto. Para autores como Deleuze y Guattari (1996), quienes utilizan mucho el concepto, tiene especialmente un sentido positivo: la apertura para lo nuevo, la "línea de fuga" como momento de salida de una antigua territorialidad y la construcción de un territorio nuevo. La desterrito-

rialización, entonces, puede ser tanto positiva como negativa, pero no es esto lo que está en juego particularmente, sino una cuestión más analítica, conceptual.

Diferentes concepciones de la desterritorialización

Al plantear una discusión más específica sobre el sentido contemporáneo del término *desterritorialización*, la revisión de diversos autores desembocó en una sistematización de mis reflexiones. De esta forma logré identificar cuatro perspectivas: una económica, utilizada especialmente por algunos economistas; una política, marcada por una tradición muy fuerte del concepto de territorio como el del Estado moderno (de aquí la fuerza del discurso de la desterritorialización como "fin de las fronteras"); una cultural, utilizada por los antropólogos y los sociólogos, y un filosófica, la adoptada por la filosofía de Deleuze y Guattari.

En la perspectiva económica encontramos un sentido muy amplio de la globalización, y quizá del propio capitalismo, donde la desterritorialización constituye un elemento central, casi como autodefinidor de los procesos globalizadores. Un autor francés, Serge Latouche (1994), afirma que el capitalismo ha sido desterritorializador desde su nacimiento; por lo tanto, la desterritorialización es inherente a la práctica capitalista, y eso queda muy claro, por ejemplo, cuando Marx y Engels (1998) hablan de la desposesión territorial de los campesinos. Estos autores no utilizaron el término, pero lo importante es analizar el contenido del proceso capitalista, y se puede decir, con una perspectiva más económica, que efectivamente se produce un efecto de desterritorialización, o desposesión territorial.

Otros definen la desterritorialización en el ámbito económico de manera más estricta, refiriéndose específicamente al periodo llamado "posfordismo", o de mayor flexibilidad del capital. Algunos emplean la deslocalización empresarial como sinónimo. Por ejemplo, una empresa que tiene la versatilidad y la flexibilidad para salir de un territorio y entrar a otro. Hay aquí un problema muy serio, porque esa empre-

sa no está ni deslocalizada ni desterritorializada; más bien se relocaliza o reterritorializa de manera más rápida debido a la existencia de un circuito de acumulación también mucho más rápido. En este caso, los realmente desterritorializados son los empleados que se quedan sin trabajo de manera fulminante con la salida de esta empresa. En Brasil tenemos varios ejemplos de esto, como la salida de empresas del sur, región más rica y con salarios más altos, para instalarse en el noreste brasileño, más pobre y con salarios más bajos. Se ve muy claramente aquí la condición de precarización en que está sumido el mundo del trabajo. Entonces, son más bien esos trabajadores precarizados los que efectivamente estarían desterritorializados, y no la empresa, que mantiene pleno control sobre su movilidad. Creo que se da algo parecido en México en el caso de las maquiladoras.

También existe un discurso de la desterritorialización referido a nuestra sociedad actual en cuanto a la tecnología informacional. El ciberespacio aparece, entonces, como desterritorializado, y en este caso se trabaja muchas veces con la dicotomía entre mundo virtual y "mundo real", entre el mundo inmaterial y el mundo material. Pero cuando se disocian o se separan estos dos mundos se puede suscitar un problema muy serio porque no se puede construir el ciberespacio sin una base material, sin una conexión con la tierra, con lo concreto. Así, algunos afirman, por ejemplo, que el teletrabajo —el que se realiza desde el propio domicilio— está desterritorializado, ya que prescinde del territorio específico de la empresa para hacerlo. Se dice, entonces, que el trabajador está desterritorializado, cuando en realidad tiene que reacondicionar su propia casa, construir otro microterritorio, además de las funciones que ya tiene la casa. En esta perspectiva, un autor quien se puede criticar es Pierre Lévy, que utiliza el concepto de desterritorialización cuando habla de la cibercultura, muchas veces de manera exagerada.

En la dimensión política del debate sobre la desterritorialización tenemos hoy el discurso dominante del debilitamiento de los Estados, de la disminución de su poder y de la fuerza de sus fronteras. Bertrand Badie (1995), autor de *El fin de los territorios*, habla de la sociedad en red que se superpone ahora a la sociedad territorial, cuando en reali-

dad está hablando simplemente, sin reconocerlo, del territorio clásico, el del Estado-nación. Kenichi Ohmae (1996), el gran gurú de las transnacionales —un consultor que desde una perspectiva conservadora escribió un libro titulado *El fin del Estado nación: la emergencia de las economías regionales*—, defiende la tesis de que "cuanto menos Estado, mejor". Es verdad que propuso también la idea del Estado-región, pero se trata de una región sin Estado, porque para Ohmae el mercado debería comandar su proceso de formación, de ahí que elija determinadas áreas y regiones ideales en el mundo para la globalización, presuponiendo que las fronteras tendrían que ser lo menos controladoras posibles. Pero este discurso entra en contradicción con los nuevos muros fronterizos erigidos por los Estados. ¿Cómo se explica este hecho? Algunos dicen que precisamente porque se está debilitando el Estado debe mostrar de manera concreta y material su acción, como si dijera "aún estoy aquí, aún controlo algo". Otros autores, como Negri y Hardt (2001), en su libro *Imperio*, también abusan del término, interpretándolo casi siempre de modo positivo.

La perspectiva cultural está vinculada sobre todo a los procesos llamados de hibridación cultural, como si no fuera posible reterritorializarse en el hibridismo, en la mezcla cultural. Creo que América Latina puede ser, de alguna manera, el ejemplo de un espacio que se construye a partir de una mezcla cultural, por su capacidad de mezclar culturas distintas, aunque muchas veces impuestas por un proceso más violento, como ocurrió durante el colonialismo.

Finalmente tenemos la perspectiva filosófica, a la que me refería hablando de Deleuze y Guattari, quienes afirman que la desterritorialización significa, sobre todo, una línea de fuga o escape, la salida de un territorio, la superación de una frontera en sentido generalmente más positivo. Estos autores también exageran el sentido positivo de un nomadismo contemporáneo, que muchos interpretan como desterritorializado.

A partir de esta sistematización relacionada con el concepto de desterritorialización, me pareció muy interesante comprobar que la mayor parte de los autores referidos no discuten o no presentan el concepto de *territorio,* que está detrás de sus discursos de manera casi

siempre implícita. Se puede verificar que hay posiciones (implícitas o explícitas) más materialistas, que son las predominantes, y otras más idealistas. En el primer caso, el territorio sería simplemente el espacio material o el sustrato físico, es decir, la parte fija de los procesos señalados —por ejemplo, en los discursos de la desterritorialización en el mundo virtual—. De este modo, el territorio estaría desapareciendo, porque se trataría simplemente de la base material de una sociedad, la cual estaría perdiendo su importancia y su peso en la construcción de las relaciones sociales.

Otro tópico también muy frecuente es la desaparición de la distancia física, la superación de las distancias, como si esto pudiera significar un proceso real de desterritorialización. En este caso no se tiene en cuenta que la cuestión de la distancia constituye un proceso altamente desigual: cuando disminuye para unos puede aumentar para otros. Es decir, aquí se dibuja un proceso dialéctico, relativo, por el que la disminución de la distancia para unos depende del aumento de la misma para otros.

Diferentes concepciones del territorio

Una concepción más tradicional que aún podemos rescatar y tiene importancia al menos para algunos grupos sociales es el territorio como recurso natural y/o abrigo (utilizando términos de Jean Gottman, 1973). Quizá su primera función sea precisamente servir como abrigo o recurso natural para los grupos sociales, especialmente los más subalternizados.

Otra concepción del territorio es como espacio relacional más concreto, ahora ya no sólo como un objeto material fijo, sino dotado de una estructura más compleja, de carácter relacional, sobre todo considerando que forma parte de la sociedad y son indisociables. La dependencia de las condiciones locales aparece mucho en el discurso de la deslocalización, como si las condiciones locales —es decir, el territorio concebido como un territorio local— hubieran desaparecido o dejado de tener influencia.

Una posición muy común, vinculada a la dominación política, es la de Robert Sack, un autor que se ha vuelto clásico en geografía en lo que respecta a la discusión sobre el territorio. Este autor formula una definición política del territorio que es fácilmente reconocible, porque dice que el territorio es todo espacio que tiene el acceso controlado; por lo tanto, desde el momento en que se controla espacial y materialmente el acceso de algún flujo (de mercancías, de personas o de capital) se está transformando el espacio en un territorio. Creo que este concepto es muy operacional, y de acuerdo con el discurso de la desterritorialización implicaría la disminución de los controles en el espacio, la superación de los controles territoriales. La propia concepción de la superación del Estado o el debilitamiento del Estado pasaría por la perspectiva del territorio vinculado al control de la accesibilidad.

Otras concepciones, con perspectivas más idealistas, definen el territorio enfatizando su dimensión simbólica en el campo de las representaciones. Hoy ya no existiría una vinculación identitaria con un territorio claramente definido y bien delimitado, sino con varias referencias territoriales al mismo tiempo, lo que implicaría un hibridismo de referencias territoriales que caracterizaría a algunos grupos y significaría que están desterritorializados, puesto que ya no existiría una referencia clara a un territorio específico. Algunos autores, como Bonnemaison y Cambrèzy (1996) en Francia, trabajan con una concepción cultural del territorio que antes de ser una materialidad —algo que se puede "tener"— es un valor. Entonces, el territorio tiene un carácter más simbólico que concreto. Pero son pocos los autores que trabajan en esta perspectiva más cultural del territorio porque, además, si recordamos el origen etimológico de la palabra, proviene de *terra* o *territor* del latín de los romanos, que implicaba una jurisdicción muy específica, política y de control del espacio, donde el control de la tierra y la tierra como recurso también eran fundamentales. Entonces, me parece que al hablar de un territorio puramente simbólico se estaría simplificado demasiado.

Todo territorio, geográficamente hablando, tiene siempre una base espacio-material para su constitución.

La cuestión de la superación de las dicotomías en la definición de territorio

Llegamos así al debate sobre la superación de las dicotomías en la definición del territorio, especialmente entre lo móvil y lo inmóvil y entre lo funcional y lo simbólico. Creo que es muy importante empezar por la gran dicotomía, presente en muchas de nuestras discusiones, entre espacio y tiempo, cuando se trata de dos dimensiones gemelas que no se pueden separar. Pienso también que es importante hacer una distinción, aunque introductoria, entre espacio y territorio, una cuestión que siempre suele plantearse.

Para mí, el concepto de espacio es más amplio que el de territorio, y no se trata simplemente de una categoría de análisis o de una concepción mental previa, a la manera kantiana. Kant afirmaba que tenemos intuitivamente una concepción mental *a priori* de espacio y tiempo, con la cual "enfrentamos" el mundo concreto que está ante nosotros; por lo tanto, tiempo y espacio serían referencias mentales. Más que eso, el espacio es también una construcción concreta y material, una construcción social, como diría Henri Lefebvre (1984); una producción social de una amplitud tal que incluye todas las dimensiones de las que ya hablamos, la económica, la política, la cultural y la natural. Esta última no puede olvidarse, ya que el espacio (sobre todo el geográfico) es resultado de una apropiación y/o una dominación de la naturaleza, aunque sea imposible separar lo natural de lo social. No podemos pasar por alto que un día ese espacio fue una naturaleza primera, como diría Marx, y después se fue transformando en una naturaleza segunda, humanizada. Cuando se mira el espacio centrando en las relaciones de poder se está viendo e identificando un territorio. De manera más simple, el territorio sería una dimensión del espacio cuando el enfoque se concentra en las relaciones de poder.

Obviamente, las concepciones más amplias de espacio y tiempo van a tener una influencia considerable sobre nuestras concepciones del territorio, dependiendo de si hacemos o no esa diferencia entre los dos conceptos. En el ámbito de las ciencias sociales suele afirmarse muy frecuentemente que el espacio es una base —o una base concreta ma-

terial— sobre la cual se desarrollan las relaciones sociales, incluso las más abstractas. Se trata de una visión muy común y muy frecuente que concibe el espacio simplemente como un palco y no como parte integrante de las relaciones sociales, que no se podrían establecer sin la construcción de ese espacio. En una visión relacional del espacio, éste se presenta como constituyente; lo que importa no son simplemente los objetos que se interponen, ni es simplemente la relación que se da entre los objetos, sino la relación inserta en el proprio objeto (o sujeto). El objeto/sujeto sólo se define por la relación que construye a *través de* y *con* el espacio. Entonces, la relación está también en el objeto/sujeto. Es este sentido de lo espacial lo que estamos defendiendo.

No es posible separar espacio y tiempo porque el movimiento está involucrado siempre en los objetos que estamos construyendo en el espacio, sin el cual no se puede definir el propio objeto. No se puede decir, entonces, que el espacio es estático, inmóvil o que simplemente es el presente, mientras que el tiempo sería inestable y sucesivo, el pasado. Obviamente, existen algunas diferencias, y aquí yo destacaría la diferencia analítica entre lo simultáneo y lo sucesivo. Cuando se mira la construcción del mundo bajo el ángulo de la sucesión de momentos se está mirando del lado del tiempo, y cuando se mira la "coetaneidad", esto es, la presencia concomitante y simultánea de procesos, se está mirando del lado del espacio. Pero obviamente no hay una separación de procesos, como muchos proponen, incluso la separación entre un tiempo siempre inmaterial y abstracto y un espacio material y concreto.

Algunos autores importantes en este debate intentaron superar la dicotomía espacio/tiempo. Milton Santos (1996), por ejemplo, tiene una concepción muy amplia del territorio, que aparece muchas veces como sinónimo de espacio, e incluye tanto los objetos (materiales) como las acciones (inmateriales, temporales). Dice que el territorio es un conjunto de sistemas de objetos y acciones. Doreen Massey (2008) habla del espacio como un conjunto de trayectorias; me parece una interpretación muy rica porque pone en primer plano el movimiento, es decir, las trayectorias que se producen *en* y *con* el espacio, que de alguna manera siempre está abierto. Esto es muy importante políticamente porque tiene un potencial de transformación muy grande al imaginar

el espacio no como algo estático y puramente material, sino como algo que está abierto para ser reconstruido, para que nuevas trayectorias espaciales puedan ser dibujadas en otras direcciones. Es evidente que desde la teoría de la relatividad no se pueden separar espacio y tiempo. Incluso hay un geógrafo inglés, Nigel Thrift, que propone que se escriba *espacio-tiempo* de manera diferente, sin guion, como una categoría o un concepto único: *espaciotiempo*. Además, que este nuevo término no implica una concepción genérica, porque se realiza de formas múltiples y variadas. Es importante destacar la multiplicidad de espacio-tiempos en el mundo contemporáneo, donde estamos conviviendo, por ejemplo, con las conexiones instantáneas de los circuitos globalizados y con el espacio-tiempo "local" de grupos indígenas aún no contactados al interior de la Amazonia.

Otra dicotomía muy importante que aparece también en este debate —y que en nuestros días se manifiesta en forma más estricta— es territorio y red. Muchas veces se hace aquí una separación real, como si el territorio fuera una cosa y la red otra, su opuesto. Por ejemplo, algunos de los autores ya citados dicen que se está acabando el mundo de los territorios y estamos entrando al mundo de las redes. Detrás de esta posición se hace visible la dicotomía anterior de espacio y tiempo, que concibe al espacio como algo más fijo y al tiempo como un flujo, pero para nosotros los territorios pueden ser construidos mediante la articulación en red, y por lo tanto también *en* y *por* el movimiento. Deleuze y Guattari dicen que un movimiento que se repite es también una forma de territorialización. Si se tiene el control de este movimiento, de esta movilidad en el espacio, entonces también se produce un territorio mediante el control de la movilidad. Imaginemos, por ejemplo, la cantidad de tiempo que la gente pasa en la calle, en los embotellamientos. ¿Acaso esto no forma parte de su territorio cotidiano? La gente transita todos los días por redes que articulan pequeñas zonas que forman parte de territorios-redes que esa misma gente construye. No voy a detenerme mucho en este punto, pero hay autores que proponen que el territorio es centrípeto y mira hacia adentro, mientras que la red es centrífuga y mira hacia afuera —más introvertido el primero y más extrovertida la segunda; más liga-

do el uno a áreas o zonas y más vinculada la otra a puntos y líneas que serían, en una visión no-euclidiana, nodos y flujos; más ligado el uno a la delimitación y la otra a la ruptura de límites; en fin, más arraigado el primero y más desarraigada la segunda.

Una manera de afrontar esa diferenciación —que efectivamente existe en la construcción del espacio— sin dicotomizarla es trabajar con dos lógicas para la construcción del espacio: una zonal y otra reticular. Ambas operan en forma conjunta, pero en determinados momentos y procesos, y para determinados sujetos, una de las lógicas puede predominar sobre la otra. Esto se ve con toda claridad cuando se revisa la historia del capitalismo y el rol que desempeña el Estado-nación, por ejemplo, en la definición de territorialidades exclusivas y de control de mercados nacionales, lo cual convierte al Estado en agente o sujeto de una lógica más zonal, más de control de áreas o superficies. Se trata, en este caso, de un espacio-área moldeado en mayor medida por una lógica zonal de producción del espacio. En cambio, para el gran capital y las grandes empresas la territorialidad se manifiesta siempre en mayor medida en forma de red, porque les interesa más controlar las redes y los flujos para promover la circulación de productos y capital. Por consiguiente, el territorio de la gran empresa capitalista es mucho más un territorio-red. La lógica reticular está mucho más presente en este tipo de territorialidad, pero, evidentemente, articulada con la territorialidad zonal de los Estados-nación. Por eso las fronteras no tienen muchas veces el significado que podrían tener. Autores como Manuel Castells y el economista italiano Giovanni Arrighi (1996) hablan de "espacios de lugares" y de "espacios de flujos". En cierto modo, Arrighi presenta la misma interpretación que acabamos de formular. En su libro *El largo siglo xx* hace una historia del capitalismo a partir de dos procesos: uno que denomina "territorialismo" —que sería el momento en que el control de áreas es muy importante—, pero intercalado con otro que denomina, en forma un poco problemática, de "capitalismo" en sentido más estricto, en el que se valorizan más las redes y la circulación. (El "territorialismo" también sería una modalidad de capitalismo, pero el segundo momento correspondería a un capitalismo en sentido más estricto.)

La última dicotomía es la que suele establecerse entre lo funcional y lo simbólico, y pienso que tiene que ser discutida porque muchas veces el territorio se reduce a un espacio puramente funcional que implica el control para desarrollar determinadas funciones, y especialmente funciones económicas y políticas. Desde su origen, o por lo menos desde Friedrich Ratzel, el gran clásico de la geografía a finales del siglo xix, ya encontramos de alguna manera la superación de esta dicotomía porque el mismo Ratzel afirma que juntamente con la construcción de los límites políticos del Estado se tiene que construir también una "espiritualidad del Estado", una idea de nación o, como dice Benedict Anderson (1989) en su definición de nación, una "comunidad imaginada". De este modo, al mismo tiempo que construye su territorio en su dimensión material-funcional, asegurando el control de las fronteras, el Estado debe construir un imaginario, un conjunto de representaciones sobre ese territorio —aunque, a veces, completamente inventado, de lo que resulta el Estado-nación—. Es lo que ha ocurrido en tantos países colonizados, entre ellos los de América Latina.

Más de cincuenta años después, el geógrafo Jean Gottman (1952, 1973) escribe el primer libro dirigido especialmente a la discusión del territorio: *La significación del territorio*, en el que afirma que todo territorio está compuesto por un sistema de movimiento, que es más material, y por una dimensión "iconográfica" o simbólica de resistencia al movimiento. Lo que resulta interesante aquí es que la materialidad tiene más movimiento y la inmaterialidad parece más fija. Es exactamente lo opuesto a lo que se suele pensar, porque para el citado autor el conjunto de representaciones y símbolos puede perdurar por mucho más tiempo que la materialidad, ya que ésta se puede reconstruir con mayor facilidad.

Más recientemente, la geógrafa francesa Chivallon (1999) define el territorio como experiencia total y continua del espacio. Al definir el territorio de este modo, como experiencia total del espacio impregnado por lo económico, lo político, lo cultural y lo natural, la autora afirma que ya no se puede trabajar con el territorio entendido de esta manera, porque ya no existe la experiencia territorial total en un espacio único y continuo; el mundo actual está marcado por la movilidad

de las redes y por la discontinuidad. En consecuencia, propone trabajar con el concepto de espacio, o de espacialidad, y no con el de territorio. Me parece que la concepción de territorio que la autora propone es demasiado estricta, y quizás sea válida para un determinado periodo de la historia en el que algunos grupos tradicionales tuvieron esa experiencia total del espacio. Pero aun en este caso el concepto que propone se puede recuperar, porque se puede pensar si no en una experiencia total del espacio, por lo menos en una experiencia integrada del mismo, porque nuestra vida tiene las dimensiones económica, política, cultural y natural, y tenemos que pensarlas conjuntamente. Los territorios se reconstruyen, incluso en su modalidad de red, de una manera discontinua, pero de otra forma, con otro dibujo distinto al tradicional, consistente en la experiencia total y continua del espacio. Finalmente, Deleuze y Guattari hablan de territorio funcional y expresivo —una distinción interesante porque nosotros también nos expresamos como grupos a través de nuestros territorio; obviamente de diferentes maneras, según los grupos sociales y la época histórica en que estamos involucrados.

El territorio a partir de una concepción relacional del poder

A partir de la superación de las dicotomías se percibe un elemento central que permanece siempre en las definiciones de territorio: el poder. Yo no soy politólogo, pero me atrevo a hablar un poco del concepto de poder, porque no se puede definir el territorio sin hablar del poder y sin precisar a qué tipo de poder nos estamos refiriendo. Dependiendo del concepto de poder que se maneje también cambiará el concepto de territorio. Por ejemplo, si adoptamos la versión más tradicional referida al poder del Estado o al poder de la clase hegemónica, el territorio es un macroterritorio vinculado básicamente a las grandes estructuras político-económicas dominantes. Pero si se piensa que el poder también se manifiesta como movimiento de resistencia que está involucrado en todo tipo de relación social, tendremos microterritorios y habrá muchas otras formas de reconstruir el poder y el territorio a

partir de esta concepción. En un sentido relacional, el poder no se considera una capacidad o un objeto —como algo que se pueda tener—, sino una relación de fuerzas, aunque muy desigual. Lo que más importa, entonces, son las prácticas y los efectos del poder (aquí me inspiro en Foucault). Por consiguiente, más que definir el poder o construir una teoría del poder es importante analizar sus prácticas; cómo se desarrolla concretamente en nuestro caso, produciendo el espacio —lo que, reordenado, está inserto en lo que Foucault denomina las *tecnologías del poder.*

Así, observando las formas espaciales de reproducción de la sociedad se pueden identificar las relaciones de poder involucradas, y los procesos de des-reterritorialización. Si no concebimos el poder simplemente como un poder centralizado sino también como un poder difuso en la sociedad, aunque en forma desigual, tendremos una concepción multiescalar del territorio. El territorio transita, entonces, por varias escalas, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba; por lo tanto, hay macroterritorios y microterritorios. Esto nos ofrece la posibilidad de concebir la resistencia ya no como el "otro", o lo opuesto del poder, sino como un constituyente de las relaciones de poder. El poder es mucho más que el conjunto de prácticas materiales, como la coacción y el control físico, muy evidentes en la acción militar. El poder tiene también un carácter simbólico, que se manifiesta, por ejemplo, en la construcción del consenso —el concepto gramsciano de hegemonía muestra cómo lo simbólico desempeña hoy un papel muy importante, fundamental, en la construcción del poder.

Para nosotros, el territorio incluye también la dimensión de la movilidad, de la acción —por eso quizá sea más interesante hablar siempre de dinámicas de des-territorialización (con guion), antes que de territorios estables—. El territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas *en* y *con* el espacio, considerándolo un constituyente y no algo que se pueda separar de las relaciones sociales. Entiendo el poder en el sentido más concreto de dominación político-económica, como dominación funcional, y en el sentido más simbólico, como apropiación cultural. Aquí tomo como

referencia las definiciones de Lefebvre, quien distingue entre dominación y apropiación, asumiendo que esta última tiene una dimensión más simbólica. En general, los grupos hegemónicos se territorializan más por dominación que por apropiación, mientras que los pueblos o los grupos más subalternizados se territorializan más por apropiación que por dominación. En efecto, puede que estos últimos no tengan la dominación concreta y efectiva del territorio, pero pueden que tengan una apropiación más simbólica y vivencial del espacio. Es interesante destacar que Lefebvre define el espacio vivido sobre todo por su carácter simbólico.

Creo que, en términos didácticos, también se puede imaginar el territorio como un *continuum*, como un proceso continuo en uno de cuyos extremos tendríamos un territorio puramente funcional y en el otro un territorio puramente simbólico —esto sólo en términos analíticos, porque en la realidad no existe un espacio social que pueda prescindir completamente de su dimensión simbólica o funcional, aunque quizás en algunas empresas se puedan encontrar ejemplos de territorios que se aproximan a una condición puramente funcional—. Pensemos, por ejemplo, en la propiedad de un gran latifundista que nunca la visitó, y que por lo tanto no tiene ninguna identidad con ella, interesándose solamente en el dinero que le produce y que deposita en un banco. En el otro extremo de este *continuum* tampoco se pueden encontrar territorios puramente simbólicos. Por lo menos para los geógrafos, nunca puede haber un territorio que sea puramente simbólico, pero propongo que en este caso se pueda hablar de *territorialidad*, que es un concepto más amplio que el de *territorio*. Es así como puede existir una territorialidad sin territorio, es decir, puede existir un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica —como los judíos y su "tierra prometida"—, y hacer cosas en nombre de estas representaciones. Pero puede no existir un territorio (concreto) correspondiente a este campo de representaciones. Pienso que, por lo menos en el ámbito de la geografía, puede existir un campo de representaciones territoriales, una territorialidad, pero sin territorio. (Siempre digo que el geógrafo "tiene un pie en la tierra", pero no sabe cómo sacarlo de allí.) No existe, por

tanto, un territorio sin base material, y no podemos trabajar con un concepto de territorio que no tenga esa base, pero podemos hacerlo con el concepto de territorialidad —o con el de múltiples territorialidades—. Un migrante que circula por diferentes territorios y va acumulando vivencias y múltiples sentimientos ligados a esas distintas territorialidades construye una concepción multiterritorial del mundo, aunque funcionalmente dependa de un solo y precario territorio. Tenemos aquí el caso de territorialidades sin el territorio correspondiente.

Poder y espacio: la tipología del poder según Foucault

Un autor que puede ayudarnos mucho en el debate sobre espacio y poder es Foucault. Muchos de los libros de Foucault, fruto de sus clases en los años setenta y ochenta, fueron publicados recientemente. En consecuencia, muchas de las críticas que se le hicieron antes —*v.g.* que sólo trabajaba con los micropoderes, con la microfísica— fueron completamente superadas. Foucault escribió un libro entero sobre la formación del liberalismo moderno, del Estado liberal (Foucault, 2008a), y es muy interesante su distinción entre tres tipos de poder (Foucault, 2008b). El primer tipo de poder es el clásico, el poder del Estado, que llama de poder soberano, el poder de la soberanía. Foucault ve el poder a través de las prácticas, de las relaciones que se construyen *con* y *a través* del espacio. El Estado soberano construye un territorio, tiene que definir una frontera, unos límites. Y aunque no tengan la fuerza que se les atribuye, la ley funciona dentro de los límites exclusivos del territorio estatal. El problema de Foucault radica en que su concepto de territorio es el tradicional, porque sólo lo concibe en relación con el Estado: el territorio sólo va a existir en relación con el poder soberano. Para nosotros también hay territorio en relación con el poder que Foucault denomina *disciplinario*, así como con lo que el mismo autor llama *biopoder*. Es una cuestión de terminología. Foucault eligió tres términos espaciales: *territorio* para el poder soberano del Estado, *espacio disciplinario* para las sociedades disciplinarias y *medio* para las sociedades de control, o biopolíticas, más recientes.

Su noción de medio la rescata de Isaac Newton —uno de los primeros que la utilizó—, entendiéndolo como el espacio donde se produce la circulación, el espacio de los flujos y, por lo tanto, si así lo quisiéramos, el espacio de las redes. Se puede decir que bajo el biopoder los territorios-redes son dominantes. Cuando Foucault dice que este medio es el espacio donde se da la circulación se refiere a que la circulación es tanto humana y económica como de aguas, vientos y fenómenos "naturales". En este sentido, el medio implica el control de la circulación como la gran cuestión biopolítica; es decir, la política diseñada especialmente desde finales del siglo XIX hasta nuestros días para el control de las poblaciones. El concepto de *población* en Foucault me parece interesante geográficamente porque es muy crítico; no se trata simplemente de la población en el sentido de la demografía, sino de la población según la visión del Estado sobre la sociedad, como biológicamente reproductible, y en consecuencia la transforma en números estadísticos para controlarla y desarrollar políticas específicas.

La estadística aparece como "ciencia del Estado" para el control de la población abstraída en términos numéricos. Hasta hoy es muy importante para el Estado considerar el territorio como un espacio ocupado por una población, y controlar su circulación, como se echa de ver claramente en las (bio)políticas de control de flujos migratorios por las fronteras. Se habla también de biopolítica porque se considera al ser humano, ante todo, como especie biológica, y por eso puede ser abstraído en términos numéricos como una especie biológica que se reproduce. (Hace poco estaba siguiendo el gran debate en China con respecto al fin de la política del hijo único, que es un problema grave en ese país por la cantidad de abortos que se realizan en nombre de la ley del hijo único. Éste es un ejemplo muy importante de biopolítica.)

El poder disciplinario y sus microespacios, como la cárcel, la escuela, el hospital y todas las instituciones disciplinarias foucaultianas, también constituyen territorios. Respondían a la idea —como tesis o propuesta— de que cada individuo pudiera construir su autonomía en espacios específicos. El ideal era que cada individuo tuviera su propio territorio, su propio espacio bajo control. En realidad, esto nunca ocurrió. En las cárceles, por ejemplo, se encerraba a los llamados anormales,

para recuperarlos después para la sociedad de los normales. Hoy en día en las cárceles no hay casi ninguna celda que tenga sólo un presidiario, sino decenas. De este modo queda completamente superada la tesis de la construcción de espacios individuales y la recuperación de un individuo mediante la técnica disciplinaria de espacios exclusivos. Por el contrario, a veces resulta incluso más interesante para un individuo estar en la cárcel: por lo menos en Brasil, hay grandes jefes del narcotráfico que controlan el movimiento de su complejo territorio-red desde de la cárcel.

Estas tres modalidades de poder indicadas por Foucault no son sucesivas. Todas nacen prácticamente juntas, pero en cada momento de la historia moderna una se impone sobre las otras. Así, existe todavía un poder soberano muy fuerte, y un poder disciplinario, aunque en crisis (están en crisis la cárcel, la escuela y el hospital, pero aún están ahí y no se sabe qué es lo que podrá ponerse en su lugar). Por lo tanto, hay una multiplicidad de territorios justamente por esta multiplicidad de poderes, una multiplicidad de territorios tanto por las diferenciaciones acumulativas en el tiempo como por la coexistencia de sus distintas modalidades. El fundamento geohistórico de cada territorio es muy importante: cómo y cuándo fue construido, qué superposiciones incluye, dónde se ubica, cuáles son las geografías implicadas, cuáles son las bases ecológicas donde está localizado y, claro, cuáles son los sujetos involucrados en términos de clases o grupos sociales, etnia, género, diferentes generaciones, junto con el problema del territorio para personas físicamente menos capacitadas.

Elementos de construcción de territorios y movilidad territorial

En la cuestión del territorio, son muchas las distinciones posibles: territorios a nivel social e individual (sociólogos como Irving Goffman analizan el territorio individual), macroterritorios y microterritorios, territorios con mayor carga funcional o simbólica, etc. Y hay también una multiplicidad más interna, porque el territorio tiene sus elementos

constituyentes. Pero una característica cada vez más presente es la movilidad, la composición en red. Podemos decir, como Raffestin (1993), que todo territorio tiene invariantes territoriales, es decir, elementos constituyentes indisociables y, por lo tanto, inherentes, que denomina mallas, nudos y redes. La malla es como un tejido, una superficie que cubre toda un área, pero si se mira desde otra escala, con una lente, se puede ver la trama o la red dibujada. Me parece una buena metáfora, porque cuando hablamos de superficie, de área o de zona, tenemos que pensarla ante todo como un conjunto de redes o mallas. Lógicamente, esos elementos son privilegiados de manera diferente según el tipo de sociedad, sujeto o grupo social que están en juego. Nuestra propuesta es trabajar con los elementos: zona, flujo y polo. Cada territorio está compuesto de alguna manera por esos tres elementos —los dos últimos, el flujo y el polo, conjugados— formando la red.

No podemos olvidar que hay momentos en que los territorios no tienen una lógica claramente visible, ni zonal ni reticular, en que los territorios están en una especie de confusión, de formación incierta, en la que se percibe una "ilógica" más que una lógica. Por eso propongo otra perspectiva, presente en todo proceso de desterritorialización y reterritorialización, pero que a veces se impone: se trata de los "aglomerados", espacios confusos que carecen de una lógica clara o, por lo menos, donde no es evidente el dominio de una lógica, ni zonal ni reticular. Cuando entra la policía en las favelas de Río y el narcotráfico empieza a pelear, hay momentos en que no se sabe a dónde ir, ya que ni el territorio de la casa es seguro porque la policía o el traficante pueden entrar en cualquier momento. Son situaciones de "aglomerado" territorial, siempre vistas como momentos, como transiciones.

La cuestión que se plantea para la construcción contemporánea de los territorios es la *movilidad creciente,* así como la posibilidad de intensificar la construcción de una multiterritorialidad. El territorio también puede construirse en medio de una movilidad muy intensa, y la movilidad creciente puede tener tanto un papel reterritorializador como uno desterritorializador. Se produce una reterritorialización cuando la movilidad está bajo control, como ocurre en las grandes empresas y en los movimientos cotidianos de grupos subalternos (que pasan

muchas horas desplazándose). Esta reterritorialización es muy evidente cuando se trata de los grupos más privilegiados, que pueden tener plenos poderes sobre sus circuitos de circulación. Aquí resulta interesante el ejemplo de los grandes ejecutivos de empresas transnacionales con su movilidad cotidiana. Viajan constantemente, pero siempre por territorios muy semejantes, que pueden ser funcionalmente diferentes pero que simbólicamente casi no cambian. En efecto, no salen de su gran territorio-red, que funciona casi como una burbuja en la cual están circulando. Éste es un ejemplo claro de reterritorialización *en* y *por* el movimiento, un movimiento que se repite siempre a través de territorios estandarizados: las mismas redes de hoteles, oficinas, tiendas o bancos. Esos ejecutivos no se atreven a ingresar a territorios ajenos, cultural o económicamente diferentes —si llegaran a entrar a una favela o un barrio étnicamente distinto, por ejemplo, se sentirían perdidos—. Esto muestra cómo se dibujan en el mundo contemporáneo una serie de territorios-red no interconectados entre sí, aunque estén físicamente muy cercanos y situados el uno al lado del otro en las grandes ciudades globales.

Los migrantes en diáspora también son un buen ejemplo de multiterritorialidad. Pero al contrario de los grandes ejecutivos de las empresas transnacionales, pueden tener, además de una multiterritorialidad en el sentido más funcional, una multiterritorialidad cultural, simbólicamente diversificada. Algunos tienen fuertes vínculos con migrantes de la misma diáspora en diversos países y siempre se reproducen en el mismo grupo, pero otros tienen la posibilidad de transitar por territorios ajenos (del "otro"), especialmente cuando se trata de grupos más subalternizados que incluso por sus condiciones económicas se ven obligados a ingresar, o transitar, a otros territorios. Esto lo pude verificar en mi investigación sobre el encuentro entre gauchos, y "bahianos" al oeste de Bahía, en el noreste brasileño, donde existía un barrio llamado "barrio de los gauchos", en el que sólo habitaban los sureños (los que venían del sur de Brasil), todos de clase media alta, con casas muy buenas. Estos gauchos tenían muy poca comunicación con los habitantes "bahianos", de residencia más antigua, y albergaban muchos prejuicios sobre ellos, como lo comprobé en las encuestas.

Cuando visité la periferia urbana me encontré con otros gauchos, pero más pobres, que no tenían ningún área exclusiva, e incluso algunos se casaban con bahianas, algo imposible o muy raro en las familias de los grupos más ricos del "barrio de los gauchos". Esto muestra hasta qué grado es compleja la entrada en el territorio del "otro" y el establecimiento de vínculos, incluso cuando se trata de miembros de un mismo grupo identitario-cultural, como los gauchos. Se dibuja aquí una multiterritorialidad, pero ahora ya vemos que hay multiterritorialidades más funcionales (como las de los grandes ejecutivos o empresarios) y otras más simbólicas (como las de muchos migrantes en diáspora) donde se observa en mayor medida un proceso de dominación, pero también uno de apropiación del espacio.

La movilidad tiene un sentido desterritorializador, especialmente cuando está asociada a la precarización de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a un menor control del territorio. En espacios inestables o inseguros, la desterritorialización puede estar relacionada también con procesos de desidentificación y pérdida de referencias simbólico-territoriales —lo que refleja una pérdida de control del espacio, como ocurre con muchos grupos de los "sin techo" y con aglomerados humanos, como algunos campos de refugiados o algunas situaciones de conflicto y violencia generalizada—. En este caso sí se puede hablar de una movilidad intensificada que desterritorializa; por lo tanto, la desterritorialización es un término equivocado cuando se aplica a los grupos hegemónicos en su movilidad completamente "bajo control".

Se puede decir, entonces, que así como la territorialización —normalmente vista como fijación y relativa inmovilidad— se puede construir en el movimiento, formando territorios móviles, la desterritorialización —comúnmente vista como la intensificación de la movilidad—puede producirse a través de la "inmovilización". Ésta es otra perspectiva interesante, ya que pone de manifiesto la ambivalencia de estos procesos por el simple hecho de que los límites de nuestro territorio pueden no haber sido definidos por nosotros, y lo que es más grave aún, pueden estar bajo el control o el mando de otros. Para la antigua cárcel, se podía afirmar que los presos estaban desterritorializados o, mejor, precariamente

territorializados, pues no tenían control sobre los territorios (donde fueron "fijados"). Éste es un buen ejemplo del sentido relacional del territorio. La relación social que se construye a través de las paredes de la cárcel demuestra que está mucho más territorializado quien controla la entrada y la salida, quien tiene la llave para abrir y cerrar la puerta. De este modo, queda muy claro que la desterritorialización también se produce a través de la inmovilización, lo cual destruye los discursos que suponen de manera simplificada que la desterritorialización siempre está ligada al movimiento, a la mayor movilidad contemporánea.

El concepto de *multiterritorialidad*

En estas nuevas configuraciones de la inmovilidad territorial se dibuja lo que proponemos llamar *multiterritorialidad*, término que resulta más adecuado para algunos grupos que el de *desterritorialización*. La multiterritorialidad es la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio. Esta posibilidad siempre existió —esto es importante, pues incluso los hombres más "primitivos" no tenían un solo territorio—, pero nunca en los niveles que se han alcanzado en la época contemporánea, especialmente a partir de la llamada compresión del espacio-tiempo. Entonces, la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios define la multiterritorialidad. Propongo distinguir también entre un sentido más amplio y otro más estricto —más contemporáneo, digámoslo así— de la multiterritorialidad.

En un sentido más amplio, la multiterritorialidad se forja en la modernidad, especialmente a través de esos dos poderes que inspirados en Foucault denominamos *poder soberano* y *poder disciplinario,* tanto de modo simultáneo como sucesivo. De modo simultáneo cuando se trata simplemente de la conjugación *in situ* (en el mismo local) de niveles macro y micro, como la lógica del Estado, que incluye al mismo tiempo un territorio individual (la propiedad privada), uno municipal, uno estadual, o provincial, y uno nacional. En efecto, la soberanía exclusiva y la propiedad privada son núcleos de esta multiterritoria-

lidad "clásica", con la propiedad privada como el primer territorio en este conjunto multiterritorial de escalas diferenciadas. Los distintos espacios disciplinarios individuales también pueden configurar una multiterritorialidad sucesiva cuando se pasa, por ejemplo, de un microterritorio disciplinario a otro —del cuarto de la casa a la escuela o de la escuela a la fábrica—. Este carácter sucesivo de la multiterritorialidad implica la conjugación, por movilidad, de diferentes territorios, formando territorios-red, típicos de la organización de las grandes empresas y también de la condición multirresidencial de los más ricos, como en la "topoligamia" (o "casamiento con varios lugares"), identificada por el sociólogo Ulrich Beck (1999). Este autor habla de una mujer alemana que tiene una casa en Kenia, donde vive durante seis meses (en el invierno europeo), y otra en Alemania, donde vive otros seis meses (en el verano europeo); de este modo, construye una multiterritorialdad sucesiva, que implica una movilidad física de desplazamiento.

También encontramos un ejemplo de esta multiterritorialidad sucesiva en las estrategias de supervivencia de algunos grupos subalternos, como los indígenas en la frontera de Brasil con Paraguay, que fueron obligados a recluirse en reservas, pequeños territorio-zonas muy bien delimitados por el Estado, que subvierten su cultura original nómada. Es así como se convierten casi en reclusos, reducidos a pequeños espacios zonales, como víctimas de un poder disciplinario que confina a individuos y grupos a espacios bien delimitados. ¿Qué hicieron? Ignoraron la reclusión en los microterritorios de las "reservas" y la existencia de la frontera internacional —algunos pasan de sesenta a noventa días en un lado de la frontera (son los mismos indígenas guaranís de los dos lados) y de sesenta a noventa días en el otro—. Su territorialización en términos de territorios-zona fragmentados es reterritorializada en forma de territorios-red que ignoran la frontera internacional, y ahora los documentos oficiales de los guaranís explicitan esa condición y demandan el reconocimiento de su condición "transterritorial".

Yo hablaba del potencial que tienen algunos espacios para la construcción de la multiterritorialidad, pero este potencial no se hace efectivo obligatoriamente. Por ejemplo, un espacio puede tenerlo, aun-

que no se actualice, como sería el caso de una gran ciudad global con varios grupos étnicos, de diferentes condiciones sociales, y que por eso mismo favorece virtualmente una multiterritorialidad, por la posibilidad de tener múltiples tránsitos territoriales. Incluso en ciudades menores, como Dourados, en el estado brasileño de Mato Grosso del Sur —un centro regional de 150 mil habitantes a cien kilómetros de la frontera con Paraguay—, hay una diversidad territorial importante, con muchos migrantes de Paraguay que se reterritorializaron en un barrio de la ciudad, donde construyeron un monumento con la bandera de Paraguay y la capilla de su patrona, Nuestra Señora de Caacupé. En otro barrio hay una mezquita islámica de un grupo significativo de migrantes árabes, todos musulmanes. Hay también una comunidad japonesa concentrada en otra área y muchos migrantes gauchos, del sur de Brasil, con su cultura reproducida en "centros de tradiciones". Si estas diferentes territorialidades se cruzan o interconectan efectivamente es otra cuestión, pero la posibilidad de construir una multiterritorialidad está dada.

En sentido más estricto, la multiterritorialidad puede significar la articulación simultánea de múltiples territorios o de territorios múltiples e híbridos en sí mismos, un poco como ocurre cuando los anglosajones hablan del "sentido global del lugar" (Massey, 2000). Doreen Massey utiliza el ejemplo de su barrio (Kilburn) en Londres, donde hay bengalís, hindús, pakistanís, africanos y chinos, migrantes que también existen y se territorializan en otros lugares del mundo. Pero lo que hace la diferencia y la singularidad de este "lugar" es la forma en que se combinan. Un lugar "global" es un lugar-red,[2] semejante al territorio-red pero que no necesita desplazamiento físico para realizar su pluralidad, ya que se da en el propio "lugar" —o territorio, si enfatizamos las relaciones de poder (funcional y simbólico) que ese lugar incorpora.

Hay también otra cuestión muy importante relacionada con los territorios múltiples accionados virtualmente: las "comunidades virtuales"

[2] Muchas veces, eso que los geógrafos anglosajones denominan "lugar" es muy cercano a lo que en América Latina llamamos "territorio", pues ellos enfatizan no solamente la dimensión simbólica, vivida, del lugar, sino también su dimensión política, las relaciones de poder.

y toda esa dimensión inmaterial que también tiene que ser analizada —no en sí misma, sino en las vinculaciones/interferencias que generan en el espacio concreto—. Hay investigaciones que afirman que en nuestros días hay mucho más contactos virtuales pero también, al mismo tiempo, mucho más contactos "reales": las personas se encuentran más, aunque muchas veces a través de contactos materiales-funcionales y no a través de un intercambio efectivamente simbólico-afectivo.

De aquí surge la cuestión de la conectividad, de la accesibilidad a otros territorios mediante contactos informacionales/inmateriales. Las teleconferencias son un buen ejemplo de cómo se puede intervenir en el territorio del otro, ejerciendo algún tipo de control, aunque débil, al entrar en su casa con estas imágenes. Cuando se habla utilizando una cámara a través de una computadora se entra al territorio del otro, y esto es completamente nuevo, porque se trata de una interferencia "virtual" simultánea, como si los territorios se volvieran mucho más vulnerables e interpenetrables. Esto implica la construcción de una multiterritorialidad con un nuevo sentido; en mi opinión, con un sentido más estricto, más contemporáneo y "posmoderno" (término polémico). Por otro lado, se pueden construir también múltiples territorialidades con un sentido estrictamente simbólico; se puede hablar de multiterritorialidades que se sobreponen y componen las múltiples representaciones que construimos sobre el espacio —sin olvidar que muchas veces actuamos más en función de esas imágenes territoriales que de las condiciones materiales que ese territorio incorpora.

A veces parece que el prefijo *multi* aún connota cosas separadas: múltiples territorios, pero uno al lado del otro, separables. Pienso que se puede utilizar, en algunos casos por lo menos, el prefijo *trans*, quizá más apropiado para indicar la superposición, la imbricación y la convivencia conjunta de territorios, o el tránsito tan frecuente para algunos grupos por territorios diferentes. A veces ese tránsito es tan intenso que parece permanente, ubicado en un espacio o territorio en constante movimiento. Hay una expresión que me gusta: "vivir en el límite", vivir en las fronteras. Esto tiene un sentido para los pueblos más desterritorializados y precarizados: vivir en el límite, tener la capacidad de pasar de un territorio a otro como una cuestión de supervivencia,

de modo que aun sin salir del mismo espacio físico se pueda participar de dos territorios (poderes distintos ejercidos sobre el mismo espacio) al mismo tiempo o en momentos diferentes. Hay favelas en Río donde algunos grupos pueden participar al mismo tiempo de un territorio parcialmente controlado por la policía y el Estado, y por el narcotráfico, o utilizar uno de esos procesos de territorialización —presentes al mismo tiempo— en momentos diferentes. También es posible vivir entre una y otra culturas en el sentido de distintas identidades territoriales que se cruzan.

Fernando Ortiz (1999), en su trabajo clásico sobre la sociedad de la caña de azúcar y el tabaco en Cuba (publicado originalmente en 1940), critica el concepto europeo de aculturación y propone el concepto de *transculturación*, esa capacidad latinoamericana que nosotros, en Brasil, llamamos de "antropofagia" —desde el movimiento modernista de los años veinte, con el escritor Oswald de Andrade—; esto es, la capacidad de deglutir al "otro" y hacer de él otra cosa, transformándolo en nuestro beneficio, creando otra cultura de carácter híbrido —aunque el hibridismo cultural latinoamericano incluya la violencia de los colonizadores, que nos obligaron a hacer esas mezclas de manera también forzada—. Ante esta posibilidad de construir la transculturalidad, la gran pregunta que surge es: ¿Quién y para quién se produce esta *multi* y/o *trans*-territorialidad? La cuestión de las clases sociales aún se plantea aquí como algo importante. En efecto, es muy diferente hablar de multi/transterritorialidad refiriéndonos a los indígenas guaranís que cruzan a pie la frontera Brasil-Paraguay que a los grandes capitalistas o narcotraficantes que la atraviesan en aviones particulares. Lo mismo ocurre también con la desterritorialización, término que como hemos visto resulta mucho más adecuado para los precarizados y los sin tierra que para los grandes ejecutivos de empresas transnacionales.

Deleuze (1992: 224) afirma que "el hombre ya no es el hombre confinado" de la sociedad disciplinaria tradicional, sino "el hombre endeudado". "Es verdad que el capitalismo mantuvo como constante la extrema miseria de tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para el endeudamiento, pero a la vez demasiado numerosos para

el confinamiento: el control no sólo tendrá que enfrentar la disolución de las fronteras, sino también la explosión de los guetos y las favelas".

Para terminar: ¿una multiterritorialización alternativa?

Finalmente, en medio de estos nuevos procesos de *des*-territorialización —donde los grupos subalternos se quedan siempre, en alguna medida, "en tránsito" entre territorios—, y para no parecer pesimistas, tenemos que preguntarnos sobre la posibilidad de construir multiterritorializaciones alternativas, lo que denomino "territorios alternativos en la globalización"; es decir, una apropiación efectiva de los espacios por esos grupos subalternizados. Esto ya ocurre, al menos parcialmente, entre los grupos sin tierra y entre los indígenas y pueblos tradicionales del Brasil, quienes efectivamente globalizaron su movimiento luego de que comprendieron que si no se articulaban multiterritorialmente y en escalas diferentes —incluso a nivel mundial— no podrían fortalecer su movimiento de resistencia.

Por lo tanto, territorio y red, espacio y tiempo, no pueden ser disociados. El gran dilema de la reconfiguración territorial en nuestros días no es la desterritorialización, sino el refuerzo simultáneo de la multiterritorialidad segura para unos pocos —para la élite globalizada— y la precarización y/o contención territorial para muchos —los sin tierra, los sin techo— en su resistencia y lucha por un territorio mínimo cotidiano, su mínima e indispensable seguridad al mismo tiempo funcional y afectiva en este mundo.

Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict (1989). *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática [1982].

Arrighi, Giovanni (1996). *O longo século xx*. Río de Janeiro: Contraponto [1994].

Badie, Bertrand (1995). *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respec*. París: Fayard.

Beck, Ulrich (1999). *O que é globalização? Equívocos do globalismo, respostas* á *globalização*. Sao Paulo: Ática.

Bonnemaison, Joël, y Luc Cambrézy (1996). "Le lien territorial: entre frontières et identités". *Géographies et Cultures,* 20: 7-18.

Chivallon, C. (1999). "Fin des territoires ou necessité d'une conceptualisation autre?" *Géographies et Culture,* 31: 127-138.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (1996). *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia,* 3 vols. Sao Paulo: Editora 34.

Foucault, Michel (2008a). *Nascimento da biopolítica*. Sao Paulo: Martins Fontes [2004].

Foucault, Michel (2008b). *Segurança, território e população*. Sao Paulo: Martins Fontes.

Gottman, Jean (1973). *The significance of territory*. Charlottesville, va: University Press of Virginia.

Gottman, Jean (1952). *La politique des* États *et sa géographie*. París: Armand Colin.

Haesbaert, Rogério (1997). *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no nordeste*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Haesbaert, Rogério (2011). *El mito de la desterritorialización*. México: Siglo XXI Editores [2004].

Hardt, Michael, y Antonio Negri (2001). *Império*. Río de Janeiro/ Sao Paulo: Record [2000].

Latouche, Serge (1994). *A ocidentalização do mundo*. Petrópolis: Vozes [1989].

Lefebvre, Henri (1984). *La production de l'espace*. París: Anthropos [1974].

Lévy, Pierre (1999). *Cibercultura*. Sao Paulo: Editora 34 [1997].

Martins, José de Souza (1997). *Exclusão social e a nova desigualdade*. Sao Paulo: Paulus.

Marx, Karl, y Fiedrich Engels (1998). *Manifesto comunista*. Sao Paulo: Boitempo [1848].

Massey, Doreen (2008). *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil [2005].

Massey, Doreen (2000). "O sentido global de lugar". En *O espaço da diferença,* coordinado por Antonio A. Arantes, 176-185. Campinas: Papirus [1994].

Ohmae, Kenichi (1996). *O fim do Estado-nação: a ascensão das economías regionais*. Río de Janeiro: Campus [1995].

Ortiz, Fernando (1999). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: CubaEspaña [1940].

Raffestin, Claude (1980). *Por uma geografia do poder*. Sao Paulo: Ática.

Sack, Robert David (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, Milton (1996). *A natureza do espaço*. Sao Paulo: Hucitec.

Interculturación y transculturación desde la perspectiva de la historia cultural

Gilberto Giménez
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

Introducción

En el presente capítulo, que como se explicó en la introducción a este libro debe ser leído como un anexo, nos proponemos ilustrar la manera en que la problemática de la hibridación cultural —mencionada frecuentemente en los capítulos precedentes— ha sido englobada, trascendida y casi ahogada en una teoría más abarcadora y más desarrollada que subsume los complejos fenómenos derivados del contacto entre diferentes culturas bajo la trilogía multicultural/intercultural/transcultural. Para destacar el poder heurístico y explicativo de este nuevo esquema analítico —que, como veremos, reconoce su lejano parentesco con la antigua teoría de la aculturación— buscaremos nuestros ejemplos en la historia cultural, es decir, en la manera en que los historiadores han enfocado y explicado los efectos del contacto intercultural en diferentes épocas y países. Con esto no nos estamos saliendo del campo de la sociología de la cultura, ya que partimos de la hipótesis de que el tema de la interculturación es simultáneamente un problema de historia cultural y de sociología de la cultura. Es verdad que las relaciones entre sociólogos e historiadores han sido frecuentemente problemáticas en el pasado, pero en la actualidad se reconoce cada vez más la necesidad de un acercamiento interdisciplinario y hasta transdisciplinario entre

ellos, debido principalmente a la identidad epistemológica de su objeto de estudio: los hechos sociales anclados a contextos espacio-temporales específicos (Passeron, 2006: 127 y ss.). A este respecto, el gran sociólogo francés Pierre Bourdieu afirmaba que la historia no es más que la "sociología histórica del pasado", mientras que la sociología no sería más que la "historia social del presente".

Situándose en esta perspectiva de colaboración inter o transdisciplinaria, el presente capítulo se desarrollará en dos partes: en la primera ofrecerá una clarificación conceptual, desde el punto de vista de la sociología, del término *interculturación* y de otros términos afines o relacionados de los que no puede ser disociado, como *transculturación* y *multiculturalidad*. En la segunda parte tratará de ilustrar el uso que los historiadores de la cultura han hecho de estos conceptos, o de otros equivalentes en sus investigaciones, para explicar los complejos fenómenos derivados del contacto entre culturas diferentes.

Clarificación conceptual

La trilogía: multicultural, intercultural, transcultural

En la sociología de la cultura contemporánea, lo *intercultural* no es tratado como un concepto aislado, sino siempre en relación con otros dos conceptos de los que no puede disociarse: lo *intercultural* y lo *multicultural*. Los tres conforman una trilogía fundamental que, según el sociólogo francés Jacques Demorgon (2010: 17), articula polos opuestos, aunque complementarios, de una regulación ternaria de los intercambios humanos. Se trataría, entonces, de una especie de triangulación cultural adaptativa. El citado autor —a quien seguimos en todo el desarrollo teórico de esta cuestión— fundamenta de la manera que explicaremos a continuación la pertinencia de esta trilogía.

Cuando se adopta la perspectiva de la distinción de los grupos sociales con sus diferencias culturales se emplea generalmente el adjetivo *multicultural*. Pero no se trata de una "distinción de segregación", frecuentemente inhumana (*Cf.* el *apartheid* en Sudáfrica), sino de un mul-

ticulturalismo del reconocimiento, la aceptación y la tolerancia del otro, que se concretiza en una filosofía ética llamada precisamente *multiculturalismo*.

Cuando se mira desde la perspectiva de lo que une a las personas, los grupos y las sociedades, las relaciones se califican frecuentemente como *transculturales*. Estas referencias transculturales pueden tomarse del ámbito religioso (católico significa universal) o del ámbito político (como es y ha sido, por ejemplo, el caso del transcultural republicano y laico en Francia).

Y, finalmente, cuando se enfocan las interacciones entre las personas, los grupos y las sociedades, las relaciones son calificadas como *interculturales*, y suelen ser pensadas como convivenciales y positivas. Pero lógica y prácticamente nada impide que sean también violentas y antagonistas. Esto vale igualmente para las relaciones multiculturales y transculturales.

Lo pluricultural, lo multicultural y el multiculturalismo

Las dos primeras nociones —nos sigue diciendo Jacques Demorgon— aportan una distinción meramente descriptiva y cuantitativa, y sólo nos dicen que una determinada sociedad acoge en su seno múltiples culturas, pero no nos precisan las relaciones de las culturas entre sí. ¿Se trata simplemente de una yuxtaposición de culturas? ¿Se ignoran entre sí, o se conocen por lo menos mínimamente? ¿O sólo se toleran entre sí? En suma, las situaciones pluriculturales y multiculturales se manifiestan como hechos observables desde la exterioridad, pero no prejuzgan sobre un devenir favorable o desfavorable de la relación entre los miembros de esas culturas diferentes. El multiculturalismo, en cambio, intenta proponer una respuesta en sentido moral, positivo y realista. Las diferentes culturas no tienen por qué establecer entre sí relaciones muy profundas que a la postre puedan volverse insoportables y poner en peligro la convivencia. Sólo se requiere que reconozcan para sí y para las demás culturas el derecho a existir y a ser diferentes.

Es lo que su principal teórico, Charles Taylor (2001), llama "política de reconocimiento".[1]

El multiculturalismo es todavía el paradigma más difundido y debatido a nivel internacional. Se origina en Canadá y posteriormente se adopta en Australia (1970-1980), para pasar luego a las aulas universitarias (Estados Unidos) como asunto relativo a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías se amplían al colectivo gay y lesbianas, a mujeres y hasta discapacitados.

Pero las raíces intelectuales del multiculturalismo pueden detectarse ya mucho antes, cuando la cuestión de la *diferencia* se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios culturales de gran envergadura. Por eso la idea subyacente al multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades sociales. Es la primera expresión del pluralismo cultural que promueve la *no discriminación* por razones de raza o diferencia cultural, así como el derecho a la diferencia.

Milena Doytcheva (2005: 16) nos propone la siguiente definición de multiculturalismo:

> Conjunto histórico de programas políticos, de debates intelectuales y de experiencias prácticas que tienen por fundamento la idea de que las democracias modernas deben garantizar el reconocimiento equitativo de las diferentes culturas, reformando sus instituciones y otorgando a los individuos los medios efectivos para cultivar y transmitir sus diferencias.

En sociología se han presentado las siguientes apreciaciones, algunas de ellas críticas, con respecto al multiculturalismo así entendido:

1. En la medida en que comporta la exigencia de respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, el multiculturalismo se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes y, por otra, implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer

[1] Se inscribe en esta misma óptica la obra de Kymlicka, *Ciudadanía multicultural* (1996), en la que este autor intenta otorgar derechos especiales a las minorías, pero desde una perspectiva individualista y liberal.

la cultura mayoritaria de cada sociedad. También se contrapone indirectamente al eurocentrismo de Occidente y a la globalización a partir de valores y realidades mercantiles. En resumen, en el corazón de esta doctrina está la defensa de los derechos de las minorías culturales, y en esto radica su mayor título de nobleza.

2. Pero no se puede pasar por alto que el multiculturalismo también puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase, etc.) dentro del ámbito nacional bajo la etiqueta de "diferencias culturales", lo que permite al Estado eludir con buena conciencia sus responsabilidades redistributivas (Bauman, 2004: 107).[2] Con otras palabras, la crítica fundamental al multiculturalismo es la de que oculta la desigualdad entre las culturas en presencia.
3. Hay otras críticas igualmente relevantes, como la que afirma que, justamente por celebrar la diferencia como valor en sí mismo, el multiculturalismo tiende a esencializar y congelar las culturas y, por lo tanto, las identidades colectivas, asignándoles fronteras claras y a veces rígidas, lo cual contradice la experiencia etnográfica que constata la fluidez constante de las culturas y la porosidad de sus fronteras.[3]

[2] "La nueva indiferencia a la diferencia es teorizada como reconocimiento del 'pluralismo cultural', y la política informada y sustentada por esta teoría se llama a veces 'multiculturalismo'. Aparentemente, el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que difícilmente pueden concitar la aprobación pública, bajo el nombre de 'diferencias culturales', algo deseable y digno de respeto. De esta manera, la fealdad moral de la privación y de la carencia se reencarna milagrosamente como belleza estética de la variedad cultural" (Bauman, 2004: 107).

[3] Un libro publicado hace unos años por Guliana B. Prato (2009) se titula significativamente *Más allá del multiculturalismo* (*Beyond multiculturalism*), en donde se expresa claramente el malestar creciente de los antropólogos frente al paradigma multicultural, tanto en sus aspectos teóricos como en sus aplicaciones políticas en diferentes Estados. Esta situación parece preludiar un mejor futuro para el paradigma intercultural, ya que según un número creciente de estudiosos es superior al multiculturalismo tanto teórica como heurísticamente, aunque este último sigue siendo el paradigma predominante, el

Lo intercultural y la interculturalidad

La noción de lo *intercultural* plantea múltiples problemas. Se emplea más fácilmente como adjetivo, pero su forma sustantivada, *interculturalidad,* se impone cada vez más.

En su empleo más corriente, ambos términos designan las relaciones —positivas o negativas— que se establecen entre las personas, los grupos y las sociedades de culturas diferentes. Lo intercultural se presenta, por lo tanto, como un fenómeno *post,* es decir, después de la existencia de las culturas (para relacionarse primero hay que existir). Pero se puede hablar también de lo intercultural como un fenómeno *ante,* es decir, anterior a la constitución actual de las culturas, porque históricamente hablando éstas son el producto de relaciones interculturales anteriores. De aquí la distinción que hace Demorgon entre "interculturalidad de ajustamiento" e "interculturalidad de génesis".

Siempre según Demorgon, la interculturalidad como paradigma tiene su origen en Estados Unidos (Pittsburg, 1947), y se manifiesta inicialmente bajo la modalidad de "comunicación intercultural", ya que se centra en la comunicación entre portadores de diferentes culturas. Inicialmente, el paradigma surge vinculado al mundo de la diplomacia (Foreing Service Institute), las empresas multinacionales y la universidad (adaptación de los estudiantes extranjeros). Luego pasa a Europa, para vincularse a las políticas educativas pluriétnicas, a la inmigración musulmana y a los contactos binacionales o plurinacionales en el marco de la construcción de la Unión Europea. Bajo este aspecto tiene una proyección normativa, ya que apunta al ideal inalcanzable de una reciprocidad completa entre personas o grupos de culturas diferentes *en un plano de igualdad* (Villanova, 2001).

Bajo el ángulo de la comunicación, lo intercultural no enfatiza la diferencia entre culturas, sino la relación dinámica entre ellas, lo que conduce implícitamente a problematizar la rigidez de las pertenencias culturales (cultura-proceso *vs.* cultura-producto).

---

que polariza la mayor parte de los debates en antropología y el único que toman en cuenta los Estados para diseñar sus políticas públicas en materia de diversidad cultural.

A lo intercultural concebido bajo este ángulo se le reprocha que al igual que el multiculturalismo oculta o disimula la obligada asimetría entre los interlocutores en una sociedad de clases o en una sociedad colonial; por lo tanto, habría que introducir, como hace Demorgon, una distinción fundamental entre *interculturación simétrica* (entre culturas dominantes de un mismo rango) e *interculturación disimétrica* (entre culturas dominantes y culturas subalternas, o entre culturas de colonizadores y culturas de colonizados).

También se le reprocha el hecho de que en la práctica —sobre todo en el ámbito de las políticas educativas— se limita frecuentemente a instrumentar la asimilación de los portadores de las culturas dominadas al modelo de la cultura dominante.

Los multiculturalistas, por su parte, le recriminan su tendencia a menospreciar la diversidad cultural por considerarla un obstáculo para la comunicación.

Interculturalidad voluntaria e interculturalidad fáctica

El ya citado sociólogo Jacques Demorgon (2005) introduce una distinción esclarecedora entre *interculturalidad voluntaria*, o intencional, e *interculturalidad fáctica*, o socio-histórica.

La interculturalidad fáctica es resultado del contacto interactivo entre diferentes culturas consideradas en diferentes escalas: micro, meso y macro-social, y es independiente de la conciencia y de toda intencionalidad o proyecto voluntario.

Por lo tanto, la interculturalidad considerada bajo el ángulo de la comunicación pertenece al orden de la interculturalidad voluntaria, o de "buena voluntad", y está orientada a la "convivencialidad" entre personas o grupos de diferentes culturas con una perspectiva humanista.[4] Pero esta forma de interculturalidad está condicionada por la

[4] Resulta interesante observar que la mayoría de las investigaciones sobre interculturalidad en México sólo contempla la interculturalidad voluntaria concebida en el plano de la comunicación, de la educación o del "diálogo", pero no la interculturalidad fáctica, o socio-histórica, como problema sociológico. Véanse, entre otros, Klesing-Rempel (1999), Fornet-Betancourt *et al.* (2002), Díetz y Cortés (2011), Pastor Alfonso y Almarcha Martínez (2011).

interculturalidad fáctica, que constituye su contexto social obligado y determina sus límites y alcances. Lo intercultural voluntario, tal como se practica, tiende a ocultar lo intercultural fáctico que lo envuelve y condiciona.

El sustrato teórico subyacente a la interculturalidad sociohistórica se resume, según Demorgon, en el concepto de *interidad,* que se refiere a la condición *inter* en su generalidad como constitutiva de los procesos sociales. La *interidad* sería, por lo tanto, el concepto primero y fundamental, en relación de anterioridad con respecto al concepto de interculturalidad.

Trasponiendo la *interidad* al campo de la cultura surge el concepto central de *interculturación,* que designa al conjunto de fenómenos derivados del contacto entre diferentes culturas, sobre todo en nuestro mundo globalizado.

Considerada bajo este ángulo, la interculturalidad no siempre es pacífica y armoniosa; frecuentemente es también conflictiva y violenta. Por eso los sociólogos suelen hablar de antagonismos adaptativos, que forman parte de la interculturalidad.

El punto de partida: la teoría de la aculturación

El primer esbozo del paradigma intercultural —en sentido sociohistórico— lo encontramos en la teoría de la *aculturación,* elaborada inicialmente por G.W. Powel en 1880 para designar las transformaciones culturales de los inmigrados en la sociedad estadounidense, y perfeccionada posteriormente, en los años treinta, por Herkovits, Redfield y Linton (1936), en el famoso *Memorándum para el estudio de la aculturación*. Estos autores definen la aculturación como "el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes, y que implica cambios en los modelos (*pattern*) culturales iniciales de uno o ambos grupos".

Esta definición subraya los cambios recíprocos que se producen en los grupos que se encuentran en proceso de aculturación; por lo tanto, ya es una definición germinal de la interculturación.

Pero hay un inconveniente: el concepto de aculturación se ha planteado siempre en el contexto de la dominación de una cultura supuestamente superior (*v.g.*, la anglocultura, la cultura de los colonizadores) sobre unas culturas dominadas, consideradas inferiores, que se insertan en su seno. Pero hay situaciones de aculturación que escapan a la dominación del fuerte por el débil. Además, el fenómeno se produce no sólo a escala de los individuos y los grupos, sino también a escala macrosocial, como cuando hablamos de "americanización" o de "occidentalización" del mundo. Pero hay más: el proceso se produce también en la historia de larga duración (*v.g.*, influencia recíproca entre el cristianismo y el imperio romano desde la época del emperador Constantino).

De aquí el tránsito, incluso terminológico, *de la aculturación a la interculturación*. Jacques Demorgon (2005: 78) la define como "un entrecruzamiento de aculturaciones recíprocas que frecuentemente se desarrollan en diferentes planos: militar, político, económico, técnico, etcétera".

Con esta definición se quiere enfatizar que las aculturaciones, en cualquiera de sus escalas, incluso las impuestas por la violencia, *nunca tienen un sentido único*. Así, vemos en la historia que los conquistadores logran imponer numerosas características de su cultura a los conquistados, pero terminan adoptando también numerosas características culturales de los conquistados.

Las diferentes modalidades de los procesos de interculturación desde la convergencia (o de la asimilación recíproca)

Independientemente de los términos empleados, importa distinguir las situaciones en que la influencia cultural recíproca entre culturas en contacto puede ser muy fuerte, aunque poco perceptible, y las situaciones en que esa influencia pasa por coacción e incluso por violencias graves. Por eso, para Demorgon las diferentes modalidades de interculturación varían entre dos polos extremos: la *ósmosis*, que consiste en la difusión suave, casi automática e imperceptible de la cultura de un polo a otro, y la *crasis* (como contracción violenta de opuestos), que indica la conjunción forzada entre elementos contrarios. Entre ambos

polos se sitúan otros procesos, como las transferencias y los injertos, las hibridaciones, los mestizajes y las articulaciones.

La *ósmosis* es un proceso por el que algunos elementos de una cultura se transfieren a otra de manera lenta y difusa, generalmente sin que se tenga conciencia de esto.[5] Es el proceso principal en la endoaculturación y la socialización (*v.g.*, en el caso de los inmigrantes).

La *hibridación* o mestizaje designa la mezcla de elementos culturales de distintas procedencias, sin que esto implique la pérdida de sus características específicas. Este proceso también suele ser en gran medida inconsciente y puede tener una duración larga. Ambos procesos no dependen necesariamente de la violencia y pueden realizarse en un contexto de reciprocidad.[6]

El *injerto* ya representa un esfuerzo por juntar solidariamente dos entidades que no están totalmente preparadas para hacerlo. En agricultura, un injerto puede prender o no prender. En biología sabemos lo difícil que resulta para los cirujanos injertar órganos. En el campo de la cultura podemos mencionar el esfuerzo que hacen los *media* y los

[5] Roger Bastide (1960: 325 y ss.) llama a este fenómeno "aculturación espontánea, natural o libre".

[6] Nadie mejor que Ralph Linton para ejemplificar vívidamente, en un texto que data de los años sesenta, el fenómeno de la hibridación. Este antropólogo recuerda a sus compatriotas estadounidenses toda la deuda contraída con las culturas del mundo entero en estos términos: "Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón que fue domesticado en la India, o de lino, domesticado en el cercano Oriente, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el cercano Oriente, o de seda, cuyo uso fue descubierto en China: todos estos materiales se han transformado en tejidos por medio de procesos inventados en el cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; posteriormente se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el Antiguo Egipto" (citado por Foster, 1966: 26-27). El siguiente texto, que puede leerse en la pared de un restaurante parisino, es todavía más elocuente: "Tu Cristo es judío. Tu coche es japonés. Tu pizza es italiana y tu cuscús argelino. Tu democracia es griega. Tu café es brasileño. Tu reloj es suizo. Tu camisa es india. Tu radio es coreano. Tus vacaciones son turcas, tunecinas o marroquíes. Tus números son arábigos. Tu escritura es latina, y… ¿tú reprochas a tu vecino ser extranjero?"

comerciantes para injertar el *halloween* en la cultura popular mexicana sobre la celebración de los difuntos.

La *articulación* implica echar mano de medios culturales o simbólicos para mantener unidos —sin el uso de la fuerza— elementos relativamente opuestos. Éste ha sido el papel, por ejemplo, de las religiones llamadas universales.

La *crasis*, que gramaticalmente significa contracción de términos opuestos (*v.g.*, "glocalización"), busca la fusión por medio de la fuerza de elementos culturales difícilmente compatibles entre sí.[7] No es lo mismo que el injerto. Constituye una realidad mixta, una especie de *collage* mediante el aplastamiento de datos culturales anteriores por datos culturales nuevos impuestos por la fuerza, que a la larga puede resultar beneficioso para la cultura agredida, pero que ordinariamente termina por deteriorarla profundamente.

Las crasis se producen a partir de fuertes coacciones externas y pueden ser procesos lentos y sutiles, o breves y violentos, para mantener unidos datos culturales ordinariamente poco asociables o no asociados anteriormente. En el caso de las invasiones, implica la idea de que en una situación de derrota hay que pactar y asociarse con el adversario que quiere imponer su cultura por la fuerza, utilizando sus mismas armas para superarlo más tarde en forma de revancha. Suele citarse, como ejemplo, la "crasis americana" en el Japón al final de la segunda guerra mundial, y también la "crasis religiosa" en España en los siglos XVI y XVII, por la que se obligaba a los judíos a convertirse al cristianismo. Y, por supuesto, la crasis española de la conquista.

[7] En este caso, Roger Bastide (1960) habla de "aculturación organizada, pero forzada", en beneficio de un solo grupo, como en el caso de la esclavitud o la colonización. Se da, entonces, la voluntad de modificar a corto plazo la cultura del grupo dominado para someterlo a los intereses del grupo dominante.

Los procesos de interculturación desde la perspectiva de la polarización y la resistencia: el concepto de "aculturación antagonista"

George Devereux (1975: 204 y ss.) ha hecho una contribución decisiva a la teoría de la aculturación —y a la teoría de la interculturación, definida como aculturaciones recíprocas entrecruzadas— introduciendo el concepto de "aculturación antagonista", con lo que pone de manifiesto que las relaciones entre las culturas, lejos de reducirse a la mera influencia asimiladora de unas sobre otras (*v.g.*, las de los dominantes sobre las de los dominados), frecuentemente se manifiestan en forma de antagonismos, polarizaciones y resistencias.

En efecto, sus trabajos han puesto en evidencia el hecho de que numerosas modificaciones, e incluso invenciones culturales, no son simplemente el producto de préstamos que una sociedad toma de la cultura de otra sociedad, sino también frutos de oposiciones y resistencias. Para un país, sus actores y su cultura, rechazar activamente la cultura de otro país puede, a fin de cuentas, dejar huellas culturales más profundas que una actitud de recepción pasiva.

Devereux distingue tres tipos de aculturación antagonista: 1. El aislamiento defensivo; 2. La adopción de nuevos medios (de la otra cultura) para apuntalar los fines o valores de la propia cultura; y 3. La aculturación negativa disociativa —o aculturación antagonista—, que consiste en la elaboración de complejos culturales en deliberada oposición o desacuerdo con la cultura del grupo externo. El autor define la aculturación disociativa como la creación por el grupo A de nuevos *ítems* culturales que deliberadamente son lo opuesto de las técnicas de vida del grupo B, del cual el grupo A quiere precisamente disociarse. Este acto de creación cultural apuntaría, en última instancia, a preservar los fines y los valores de la propia cultura (1975: 225). El autor ilustra su teoría con el siguiente ejemplo:

> Los antiguos nómadas hebreos no poseían cerdos, probablemente porque la crianza de ganado porcino no convenía a nómadas que habitaban en un país semidesértico. Se puede suponer, por lo tanto, que *no comían*

> cerdo simplemente porque *no lo tenían*. Sin embargo, después de establecerse en Canaán, es decir, en medio de poblaciones que no sólo comían carne de cerdo, sino que lo hacían a veces de manera ritual, y en cuyos mitos (Adonis, etc.) el jabalí desempeñaba un papel significativo, el no consumir carne de cerdo se convirtió en signo de la identidad étnico-religiosa hebraica. La costumbre siguió siendo la misma durante toda esta evolución, pero adquirió una nueva significación con respecto a la manifestación de una identidad étnica (disociativa) (1975: 150).

Puede citarse también como ejemplo de interculturación antagonista disociativa, a nivel macrosocial, la contrarreforma católica del siglo xvi, bajo el pontificado del papa Pío IV, que fue la respuesta de la Iglesia católica a la reforma protestante de Martín Lutero. En efecto, la contrarreforma católica, diseñada en el Concilio de Trento (1545-1563), establecía y enfatizaba principios doctrinales radicalmente opuestos a los de la reforma protestante, como el fortalecimiento de la figura del Papa, la confesión auricular, el culto a los santos y la Virgen María en sus diferentes advocaciones, entre otros.

Jacques Demorgon, por su parte (2010: 273 y ss.), ha estudiado "las génesis antagonistas de las culturas alemana y francesa", juntamente con sus consecuencias culturales, apoyándose en el trabajo de algunos historiadores como Norbert Elias y Stein Rokkan, entre otros. Según Demorgon, la génesis política tiene orígenes bien diferentes en Francia y Alemania, principalmente por "la influencia secular de dos orientaciones unificantes y asimiladoras: la romanización y la catolicización, que se impusieron en la casi totalidad del territorio de la futura Francia"; pero no así en los territorios de la futura Alemania, "que, por el contrario, por mucho tiempo estuvieron divididos por el '*limes*', es decir, la frontera norte fortificada del imperio romano a lo largo del Rin y del Danubio". Esta diversidad de orígenes políticos explicaría en parte las características antagonistas de la cultura de ambos países hasta nuestros días. Se puede decir, entonces, que en buena parte las culturas francesa y alemana se engendraron mutuamente en el curso de un largo proceso de aculturación antagonista.

Lo transcultural y la transculturación

El término *transcultural* —de donde deriva *transculturación*— es una noción ambigua y compleja.[8] En un primer sentido, lo transcultural es lo que transita de una cultura a otra: una modalidad alimentaria o vestimentaria, un rito religioso o una técnica (Demorgon, 2005: 156). En un segundo sentido, un dato o un elemento se denomina *transcultural* cuando ha penetrado una multiplicidad de culturas. Es, por lo tanto, lo que unifica o que es común a culturas diferentes. O, visto desde la perspectiva de los actores sociales, es un ideal o un valor —frecuentemente encarnado en un personaje carismático— que permite a actores de culturas diferentes aceptarse como partes de un mismo conjunto.

Se puede decir, resumiendo, que lo transcultural designa las características culturales comunes que atraviesan múltiples culturas. Esto puede ocurrir de dos maneras: 1. Por su simple —y a veces lenta— difusión, quedando en el olvido el origen o el lugar preciso de su procedencia, en cuyo caso sólo se puede constatar la característica común que aparece como "transcultural"; y 2. Por una intervención voluntaria y vertical, desde el exterior, sobre un conjunto de culturas. Éste es el caso de las religiones llamadas universales, de carácter constitutivamente proselitista y misionero ("Id y predicad a todas las gentes"). En efecto, las religiones han intentado desempeñar frecuentemente un papel transcultural, ya que les permitían a poblaciones de origen geohistórico y cultural diferente —así como a sus capas sociales también diferenciadas— reconocerse como semejantes o iguales a partir de una nueva fe común (Demorgon, 2005: 159). También es el caso de las empresas políticas imperiales o colonialistas, que frecuentemente invocan en su provecho lo sagrado-religioso ("La conquista espiritual de México").

[8] Como veremos más adelante, el término *transculturación* fue introducido en antropología por el etnógrafo cubano Fernando Ortiz, y rápidamente respaldado por el antropólogo británico Bronislaw Malinowski, quien lo define del siguiente modo: "Es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, sino un fenómeno nuevo, original e independiente". Gonzalo Aguirre Beltrán señala que *aculturación* o *transculturación* denota el cambio exógeno producido en una cultura por influencias externas, en tanto que *endoaculturación* connota cambios endógenos, o producidos internamente.

El término *transculturación* —la forma activa de lo transcultural— remite, entonces, a los procesos de transferencia cultural, es decir, a la acción y el efecto de transferir rasgos o elementos culturales de una cultura a otra. Son ejemplo de lo transcultural, como resultado de un esfuerzo deliberado de transculturación por poderes religiosos o políticos, la *pax romana* en la época del imperio romano, el catolicismo en épocas de cristiandad (de la edad media a la reforma protestante) y, en nuestros días, la *pax americana* de la globalización.

Lo transcultural como medio de articulación de culturas opuestas

Lo transcultural puede desempeñar un papel importante en los procesos de interculturación como *elemento articulador* de grupos culturales relativamente opuestos y hasta rivales, con el objetivo de mantenerlos unidos, sin recurrir a la coacción, evitando así su confrontación violenta. De este modo se obtiene la figura de la *articulación*, que es una de las modalidades de los procesos de interculturación orientados a la convergencia de culturas.

Las articulaciones inventan medios culturales o simbólicos para mantener unidos —sin coacción ni violencia, como en la *crasis*— elementos culturales relativamente opuestos. Éste es el caso, en el campo político, de la articulación de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial en las constituciones de los Estados modernos, siguiendo la doctrina política de Montesquieu en su obra *El espíritu de las leyes.*

Un caso paradigmático: la Yugoslavia de Tito

Un caso ejemplar de "articulación de opuestos" es la Yugoslavia del mariscal Tito. Como sabemos, el territorio de los Balcanes está poblado por grupos o naciones étnicas —croatas musulmanes de origen turco, bosnios cristiano-ortodoxos de origen eslavo, albaneses mayoritariamente musulmanes—, muy diferentes entre sí en términos culturales, y con intereses política e ideológicamente divergentes. A pesar de todo, el mariscal Tito logró articularlos —momentáneamente, como nos

enseña la historia subsecuente— con el prestigio transcultural de su personalidad y un marxismo *sui generis,* que se ha desmarcado del comunismo soviético.

Según algunos autores, el éxito de la articulación lograda por Tito se debe a cuatro factores:

1. Su contribución a la victoria durante la segunda guerra mundial;
2. El rol independiente que hizo desempeñar a Yugoslavia entre el Este y el Oeste;
3. Su nacionalidad croata, que constituyó, para los croatas, una garantía de equilibrio con respecto a los serbios; y
4. Su marxismo moderado e independiente del comunismo soviético.

En nuestros días, la perspectiva transcultural se manifiesta en la constitución de regiones del mundo. Éste es el caso de empresas políticas, como la Unión Europea, en búsqueda de una identidad transcultural, que hasta hoy no se ha encontrado, que se manifiesta también muy fuertemente en la dominación de la cultura anglosajona, y en particular de la lengua inglesa en la globalización en curso, económica e informacional (Demorgon, 2005: 160).

El tratamiento de los fenómenos interculturales y transculturales por los historiadores

Los inicios

Los historiadores han abordado los fenómenos derivados del contacto intercultural en el marco de lo que se ha dado en llamar *historia cultural,* tanto en su versión clásica francesa como en su versión estadounidense, denominada "nueva historia cultural" (*new cultural history*). Sabemos que esta corriente disciplinaria, si bien se caracteriza por enfatizar la importancia de los símbolos y la cultura en los procesos históricos, no ha sido homogénea ni en el tratamiento de sus objetos

de estudio ni en sus métodos. Sin embargo, ya desde sus inicios —a mediados de los años sesenta y en la década de los setenta— se insinúa un filón que privilegia el estudio de los cambios generados por el contacto o la interacción entre culturas diferentes.

Como señala Philippe Poirrier (2004: 13), uno de los pioneros de esta corriente en Francia fue el historiador francés Roger Chartier, quien sirvió de enlace por mucho tiempo entre la historiografía francesa en esta materia y la estadounidense. En efecto, Chartier fue uno de los primeros en definir la nueva corriente historiográfica. Así, en un texto publicado en la *Revue de Sinthèse*, con el título de "Historia intelectual e historia de mentalidades", ya habla de la declinación de los análisis seriales en historia y del surgimiento de estudios sobre "las modalidades de apropiaciones diferenciales de los objetos culturales". Y en otro artículo, publicado en 1989 en la revista *Annales*, anuncia el desplazamiento "de la historia social de la cultura a una historia cultural de la sociedad", y haciéndose eco de Michel de Certeau propone una historia de las apropiaciones, concebida como "una historia social de los usos y de las interpretaciones referidos a sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen" (Poirrier, 2004: 18).

En la misma época, el historiador Daniel Roche, contemporáneo y colaborador de Chartier, también afirma la necesidad de desplazarse "de la topografía social a la historia social de las apropiaciones". Este historiador privilegia el análisis de las interacciones y ambiciona construir una historia de la apropiación de las estructuras mentales y de los valores culturales (Poirrier, 2004: 26).

Se puede decir que la historia cultural a la francesa ha oscilado entre la orientación multicultural, marcada por el comparatismo, y la intercultural, inclinándose más inicialmente hacia la primera. Por eso otro historiador francés, Antoine Prost, plantea claramente en una contribución al volumen colectivo *Pour une histoire culturelle*, publicado en 1997, la necesidad de superar lo que en nuestra terminología llamaríamos "perspectiva multicultural", para pasar a una perspectiva más dinámica, que visualice la cultura como proceso, como "cultura *in*

fieri", diríamos nosotros, lo cual es una característica de lo que ya hemos llamado "perspectiva intercultural" y "transcultural".

> Se notará en primer lugar que toda cultura es cultura de un grupo. La historia cultural es indisociablemente social en tanto que se interesa en lo que diferencia a un grupo de otro. Ella razona, por lo tanto, sobre las diferencias, sobre las separaciones (...). La dificultad para el historiador radica en partir de la cultura, y no de los grupos, porque siempre existe la tendencia a aceptar los grupos como ya constituidos (*déjà là*), como preexistentes a su investigación (...).
>
> Porque la historia cultural toma prestados muchos elementos de disciplinas marcadas por el estructuralismo, como la lingüística o la etnografía, ella se destaca por describir coherencias en la sincronía. Sin embargo, es claro que las culturas se transforman (...). Por lo tanto, sólo se puede hacer historia de los cambios, de las evoluciones. La historia cultural debe esforzarse por superar el estado de las diferencias, para explicar las evoluciones. Ella debe ser historia, y no sólo antropología retrospectiva ("Sociale et culturelle, indissociablement", citado por Poirrier, 2004: 266).

He aquí claramente expresada la necesidad de abordar en historia la "cultura *in fieri*", y no como producto terminado.

La historia de las transferencias culturales

Desde mediados de los años ochenta, la historia cultural francesa se desplaza decididamente hacia lo que nosotros llamamos *paradigma intercultural* y *transcultural*, abordando los diferentes tipos de cambio derivados del contacto entre culturas bajo el concepto de *transferencia cultural* (equivalente a lo que desde la sociología hemos llamado *transculturación*).

Inicialmente, este enfoque se presenta como un medio para superar "los límites del comparatismo en historia cultural". Así, el germanista Michel Espagne, que es un gran impulsor de esta nueva tendencia,

formula una serie de críticas al método comparativo, entre las cuales destacan las siguientes: 1. Postula áreas culturales cerradas; 2. Pone en paralelo constelaciones sincrónicas, sin tomar en cuenta la cronología de las interferencias; 3. Privilegia a los grupos sociales en lugar de insistir en los mecanismos de aculturación; 4. Privilegia la comparación en el marco nacional; 5. Insiste en las diferencias y convergencias y olvida las imbricaciones (Poirrier, 2004: 358).

El propio Michel Espagne, junto con otro germanista, Michel Werner, inicia un proceso de institucionalización del análisis histórico en términos de *transferencias culturales*. Así, en 1993, Michel Werner funda y dirige en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) un área de estudios (Direction d'Études) titulada "Historia sociocultural de las relaciones franco-alemanas, siglos XIX y XX". La difusión de esta problemática es facilitada en 1994 por la *Revue Germanique Internationale* y la colección Perspectivas Germánicas de Presses Universitaires de France. Michel Espagne, por su parte, realiza investigaciones regionales bajo la óptica de las transferencias culturales y publica una síntesis de sus trabajos en 1999 bajo el título de *Les transferts culturelles franco-allemands*.

Según Philippe Poirrier (2004: 359), desde mediados de los años noventa la comparación franco-americana —clásica desde Tocqueville— se aborda cada vez más bajo este ángulo.

Entre 1986 y 2000, los trabajos colectivos realizados por el grupo Cultural History and International Relations (CHIT) ilustran las nuevas relaciones entre la historia cultural y la historia de las relaciones internacionales, y confirman la consolidación de las investigaciones en términos de transferencias culturales. El seminario Políticas y Prácticas Culturales en Francia y en los Estados Unidos, animado desde 1999 por Annie Cohe Solal en la EHESS, también adopta este enfoque.

> Su obra *Un jour ils auront des peintres. L'avénement de peintres améric*ans, publicado en el año 2000, se orienta a mostrar cómo se afirma una escuela de pintura que, partiendo de la imitación de maestros europeos, conquista progresivamente su autonomía artística antes de imponerse en la escena mundial a partir de 1945 (Poirrier, 2004: 359).

La temática de las transferencias culturales se ha difundido ampliamente en nuestros días entre los historiadores de las civilizaciones y los de la cultura. Una de las tentativas más ambiciosas es la gran investigación colectiva "Intercambios culturales en Europa hacia 1400-1700", coordinada por Robert Muchembled en el marco del programa Ciencias Humanas de la Fundación Europea para la Ciencia (esf), de 1999 a 2004 (disponible en inglés con el título de *Cultural Exchange in Early Modern Europe, 1400-1700*)

En este mismo sentido se orienta la obra *El renacimiento europeo* (2000), del historiador británico Peter Burke, que tiene como epígrafe la siguiente cita de Fernand Braudel:

> No se ha escrito todavía y ni siquiera se ha intentado escribir, paso a paso, la historia completa de la difusión de los bienes culturales a partir de Italia, que esclarecería dones y transferencias, por una parte, y aceptaciones, adopciones, adaptaciones y rechazos, por otra.

En esta obra, Burke sostiene la tesis de que "el Renacimiento ha creado la Antigüedad, del mismo modo que la Antigüedad ha creado el Renacimiento. Los artistas y escritores no se limitaron a imitar, sino que también transformaron" (Burke, 2000: 19-20).

El "modelo del encuentro" según Burke

Acabamos de referirnos al historiador británico Peter Burke, un autor que ha consagrado dos volúmenes enteros a la reseña histórica de la historia cultural: *Varieties of Cultural History* (1997) y *What is Cultural History?* (2004). En la primera obra (de la que la segunda es una especie de compendio) afirma que en las últimas décadas se ha producido un desplazamiento de la historia cultural hacia lo que denomina "modelo del encuentro" (*encounter model*), es decir, el modelo del contacto intercultural,[9] no sólo en el sentido de una asimilación recíproca

[9] Burke señala que la expresión "encuentros culturales" comenzó a usarse "en sustitución de la etnocéntrica palabra 'descubrimiento', especialmente durante la conmemoración

y pacífica entre las culturas, sino también de "choque", de conflicto, de contestación o de invasión, "sin olvidar ni minimizar los aspectos destructivos de los contactos" (1997: 201), lo que equivale a decir que los historiadores de la cultura no sólo se interesan en las aculturaciones pacíficas y mutuamente asimilativas, sino también en las *crasis* y en las aculturaciones antagonistas, en el sentido de Devereux.

> Si la cultura no es una isla —ni siquiera Hawaii o Gran Bretaña— debe ser posible usar el modelo del encuentro para estudiar la historia de nuestra propia cultura, o de las culturas que nosotros tenemos que considerar como variadas, antes que homogéneas, y como múltiples, antes que singulares (Burke, 1997: 203).

El autor ya había advertido, líneas antes, que no sería sensato que los historiadores abordaran los encuentros interculturales como si ocurrieran entre dos culturas homogéneas y bien delimitadas, con lo cual caerían nuevamente en el lenguaje de la homogeneidad y tratarían a las culturas como entidades objetivamente delimitadas (1997: 202).

Posteriormente, Burke hace una rápida reseña de las investigaciones realizadas bajo el "modelo del encuentro", como la historia de los imperios, entre otras, a la manera de Arnaldo Momigliano; la historia de la simbiosis o convivencia entre españoles y judíos, y entre cristianos y musulmanes, a la manera de Américo Castro (1940), y la historia de las interacciones entre clases sociales, a la manera de Edward Thompson en su *Making of the English Working-Class*.[10]

Peter Burke cree poder inferir una tesis fundamental del análisis de los estudios que reseña:

---

en 1992 de los quinientos años de la arribada de Colón", y añade que "se asocia con las nuevas perspectivas en historia, prestando atención a lo que el historiador mexicano Miguel León-Portilla ha denominado la 'visión de los vencidos', frase que le tomó prestada el historiador francés Nathan Wachtel en una importante obra titulada del mismo modo" (Burke, 2004: 146 y ss.).

[10] Según Burke, esta obra, que enfatiza demasiado el aspecto comunitario de la clase obrera, debería ser completada por la etnografía de la cultura francesa contemporánea de Pierre Bourdieu.

> En el caso de los encuentros culturales, generalmente no puede sostenerse en el largo plazo la percepción de lo nuevo en términos de lo viejo. En última instancia, las nuevas experiencias primero amenazan, pero luego acaban socavando las viejas categorías. El "orden cultural" tradicional —como lo llama el antropólogo americano Marshall Sahling—, algunas veces se agrieta bajo la tensión del esfuerzo por asimilar lo nuevo. Las nuevas etapas varían de cultura a cultura a lo largo de un amplio espectro que va de la asimilación al rechazo, vía la adaptación y la resistencia, como es el caso de la resistencia al protestantismo en el mundo mediterráneo, discutido por Fernand Braudel (Burke, 1997: 206).

A partir de los datos aportados por el estudio de Burke se podría intentar la construcción de una tipología de las "situaciones de contacto" exploradas por los historiadores. Éstas serían, por ejemplo, las situaciones coloniales, las de la conquista (un tipo especialmente dramático de contacto entre culturas), las de las misiones religiosas, las fronterizas (no sólo en sentido geográfico, sino también sociocultural) y las de mediación entre culturas diferentes. A este último respecto cabe citar un célebre coloquio titulado Les Iintermédiaires Culturels, organizado en 1978 en Aix-en-Provence por el Centro Meridional de Historia Social de las Mentalidades y de las Culturas, bajo la coordinación de Michel Vovelle, publicado con el mismo título en el mismo año.[11]

Para finalizar, los términos empleados con mayor frecuencia por los historiadores que abordan los cambios producidos en virtud de los contactos interculturales son los siguientes, según Burke: apropiación, intercambio, recepción, traducción, transferencia cultural, negociación, resistencia, sincretismo, aculturación, enculturación, inculturación, hibridación, mestizaje, criollización, interacción e interpenetración de culturas, y en el caso especial de España, "mudejarismo". Como se

[11] En el libro que recoge las contribuciones presentadas en este coloquio se hace una distinción sugestiva entre "intermediarios al estilo antiguo" (el cura, el juez, el médico, el curandero, la partera, el *colpolteur*, etc., todos ellos dentro de la cultura oral) e "intermediarios de nuevo estilo" (como los asistentes sociales, los periodistas y otros líderes de opinión ligados a la cultura escrita y mediática).

echa de ver, todos estos términos se encuadran, con mayor o menor precisión, en el paradigma de la interculturación, y de su correlato, la transculturación, en el sentido que ya se definió en la primera parte.

Tres incursiones históricas en la interculturalidad latinoamericana

El azúcar y el tabaco

Como ya vimos, el término *transculturación* es poco utilizado por los historiadores de la cultura, salvo en su forma equivalente: "transferencia cultural" o "traslación cultural". Sin embargo, hay un antropólogo cubano que propuso explícitamente el empleo de este término como sustituto de *aculturación* en antropología cultural, Fernando Ortiz, quien en su obra clásica *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1949) acuña este término para subrayar "el cambio en doble sentido" que se produce en la mayor parte de las situaciones de contacto intercultural, lo que no expresa suficientemente, en su opinión, el término *aculturación*. Por eso decía que, ciertamente, Colón descubrió América, pero también América descubrió a Colón. El gran antropólogo inglés Bronislaw Malinowski (1884-1942), quien prologó la segunda edición de esta obra, respaldó con entusiasmo la propuesta y hasta llegó a considerar que la acuñación y elaboración del término en cuestión constituía un gran aporte a la antropología.

En este libro clásico, Fernando Ortiz presenta el tabaco y el azúcar como artefactos culturales, inicialmente antagónicos y en constante contrapunteo en su Cuba natal, pero finalmente hibridados y unificados bajo la presión de la industrialización hasta llegar a constituirse en raíces metafóricas y estructurales de la historia nacional y símbolos metonímicos de la identidad cubana.

Como se echa de ver, Fernando Ortiz utiliza en este libro el término *transculturación*[12] por oposición a *aculturación* y *desculturación*, que

[12] El *Diccionario de la Real Academia Española* define el término *transculturación* más bien en un sentido cercano al de aculturación unilateral: "Recepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro, que sustituyen de modo más o menos completo a las propias".

según él mismo describen la transferencia de cultura de manera reduccionista en un solo sentido, desde la matriz de los intereses de la cultura dominante. Por lo tanto, Ortiz utiliza el término *transculturación* en el mismo sentido de lo que nosotros hemos llamado en la primera parte *interculturación,* que como hemos visto implica "un entrecruzamiento de aculturaciones recíprocas", siempre en doble sentido, entre grupos socioculturales en contacto.

La conquista española en el Perú: la visión de los vencidos

Otra monografía notable para el asunto que nos ocupa es *La visión de los vencidos,* del historiador francés Nathan Wachtel (1971), quien en esta obra —cuyo título retoma, como hemos visto, una expresión de Miguel León-Portilla— estudia los cambios producidos en el Perú como consecuencia de la conquista española.

> El tema principal de Wachtel es "la crisis provocada por la conquista". Los términos clave en su descripción del cambio social y cultural ocurrido entre 1530 y 1580 son: "desestructuración" (término tomado del sociólogo italiano Vittorio Lanternari) y "aculturación" (término tomado de la antropología estadounidense) (Burke, 1997: 179).

Por "desestructuración", Wachtel entiende la destrucción de la coherencia entre las distintas partes del sistema social tradicional (el tributo, la religión, los jefes locales...), y las respuestas de los indígenas a los cambios son interpretadas como "aculturación", entendida como contacto entre culturas en que una es dominante y otra subalterna. Así, "algunos indígenas aceptaron los valores de los conquistadores, mientras que otros resistieron en defensa de los dioses tradicionales. Pero la aparente aceptación de la cultura española enmascaraba a veces la persistencia, consciente o inconsciente, de mentalidades tradicionales" (Burke, 1997: 180).

Peter Burke remarca que una característica importante de la versión de Wachtel sobre transculturación es que no se refiere sólo al contacto de culturas en términos objetivos, sino también en lo que llama "la

visión de los vencidos"; o, dicho de otro modo, la imagen de la cultura dominante que tienen los subordinados. Es decir, en el análisis de los contactos culturales la perspectiva *émica* resulta fundamental.

El guadalupanismo como articulador transcultural de culturas opuestas en el valle de México en el siglo xix

El tercer texto sobre temas de la interculturalidad latinoamericana que es necesario citar es un trabajo del historiador estadounidense John Tutino, titulado "Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la Independencia" (Tutino, 1997: 358-382), publicado en el volumen colectivo *La reindianización de América, siglo xix*, coordinado por Leticia Reina. En mi opinión, lo interesante de este trabajo radica en que delinea con toda claridad la figura de la "articulación de culturas opuestas" mediante un elemento transcultural compartido, que en este caso es el guadalupanismo. Como hemos visto, esta figura es una de las modalidades de la interculturación como ha sido definida por Jacques Demorgon.

El tema de Tutino son aquí las relaciones entre los campesinos y las élites liberales urbanas durante los decenios posteriores a la Independencia en el valle de México. El autor refiere que, en la altiplanicie, la mayoría de los liberales de la nueva nación se concentraban en la ciudad de México. Pero en sus alrededores

> se hallaba asentada una gran masa de población rural, agricultores indígenas con largas historias de contacto y conflicto con algunas de las más grandes haciendas agrícolas. Los campesinos del valle de México y regiones adyacentes eran herederos de una larga tradición de paulatina adaptación y resistencia a los poderes y proclamas emanados de la gran ciudad (Tutino, 1997: 362).

Lo que quiere decir que, en la época considerada, el valle de México era "zona de intensos contactos entre el México urbano y liberal, y el México agrario, conformado por campesinos que luchaban por subsistir en sus mundos locales con largas historias enraizadas en el

pasado prehispánico". Existía entonces, según Tutino, un enorme potencial conflictivo, en términos sociales y culturales, en el centro del ya problemático proyecto nacional mexicano. Pues bien, ese potencial conflictivo pudo ser neutralizado y regulado en gran medida con la articulación de los dos mundos socioculturales a través de un medio transcultural religioso compartido: el guadalupanismo.

En efecto, apoyándose en sus fuentes (relatos de la época), Tutino destaca que las fiestas de la Virgen de Guadalupe y la Semana Santa eran compartidas por la élite criolla, el clero y el pueblo. A la fiesta acudía también el presidente de la República. De este modo, los hombres de Estado liberales aparecían como "participantes visibles, aunque reacios, en la gran fiesta guadalupana que unía a los mexicanos de todas las clases". Pero el culto guadalupano no tenía el mismo sentido para ambos sectores: los campesinos tenían sus propias versiones del catolicismo popular, mientras que:

> los liberales consideraban la creencia en el poder de la Virgen de Guadalupe como una "mera superstición primitiva", y aún así tenían que enfrentar anualmente la necesidad política, y en última instancia cultural, de mostrarse públicamente en la celebración de esa religión popular que unía a todos los sectores sociales (Tutino, 1997: 379).

Y concluye Tutino:

> El culto guadalupano servía entonces para facilitar la negociación de relaciones de poder entre personas ubicadas en una estructura social con grandes desigualdades en términos de dominio y en donde persistía la explotación (Tutino, 1997: 379).

Si se acepta esta interpretación, el guadalupanismo desempeñaba entonces, en la época considerada, un papel crucial como *elemento transcultural* que ayudaba a mantener unido un mundo complejo y estructuralmente conflictivo mediante el mecanismo semiótico encubridor de lo que en otra parte he llamado "identidad de los significantes, pero diversidad de los significados". No hay ejemplo más claro de la "articulación cultural" como regulador de conflictos.

A modo de conclusión

Como consecuencia de lo que se ha dado en llamar "giro cultural" en las ciencias sociales, los historiadores descubrieron la importancia de los símbolos en la historia y desarrollaron un nuevo enfoque llamado "historia cultural", en cuyos marcos se fue afianzando paulatinamente una corriente que privilegia el estudio de los cambios producidos por el contacto intercultural. Para los historiadores que siguen esta corriente, la historia puede concebirse también como "la historia de los préstamos culturales recíprocos".

Con esta perspectiva, los historiadores enfatizaron claramente, desde los inicios, la influencia recíproca, siempre en doble sentido, entre las culturas en contacto. Además, se abstuvieron de tratar a las culturas como entidades homogéneas y bien delimitadas, sino como complejas y plurales, y siempre en proceso de cambio.

Sin embargo, la terminología empleada por los historiadores para categorizar los fenómenos interculturales ha sido flotante, confusa y poco controlada teóricamente. Es verdad que en la versión francesa de la historia cultural ha estado muy presente la expresión "transferencia cultural", que puede considerarse como equivalente a "transculturación", pero los diferentes autores han utilizado en forma confusa y a veces contradictoria términos como "transculturación" y "aculturación", juntamente con otros muchos a los que recurren en sus escritos. De aquí parte la necesidad de una colaboración transdisciplinaria más intensa entre historiadores, sociólogos y antropólogos. En un libro consagrado precisamente a demostrar la obligada convergencia entre historia y teoría social, titulado *Historia y teoría social*, el historiador británico Peter Burke afirma que con esta obra esperaba persuadir a los historiadores "de que deben tomar la teoría social más en serio de lo que muchos hacen, y a los teóricos sociales de que deben interesarse más por la historia" (Burke, 1997: 189).

Autores citados

Bastide, Roger (1960). "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres". En *Traité de sociologie*, vol. II, dirigido por Georges Gurvitch, 315-330. París: Presses Universitaires de France.

Bauman, Zygmunt (2004). *Identity*. Cambridge: Polity Press.

Burke, Peter (1997). *Historia y teoría social.* México: Instituto Mora [1992].

Burke, Peter (1997). *Varieties of Cultural History*. Ithaca, ny: Cornell University Press.

Burke, Peter (2000). *La renaissance européenne*. París: Le Seuil.

Burke, Peter (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Paidós [2004].

Centre Meridional d'Histoire Sociale des Mentalités et des cultures (1978). *Les intermédiaires culturels. Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des cultures.* Aix-en-Provence: Publications Université de Provence.

Chartier, Roger (1983). "Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions". *Revue de Synthèse*, 111-112. [Retomado en Chartier, 1998, p. 29.]

Chartier, Roger (1998). *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. París: Albin Michel.

Chartier, Roger (1998). "Le monde comme représentation". *Annales esc*, 6 (noviembre-diciembre): 1505-1520.

Cohen Solal, Annie (2000). *Un jour ils auront des peintres. L'avénement des peintres américans. Paris, 1867-New York, 1948*. París: Gallimard.

Curti, Ilda, y Luca dal Pozzolo (2008). "Multiculturalité et politiques culturelles". En *La fin des cultures nationales? Les politiques culturelles à l'épreuve de la diversité*, editado por Lluís Bonet y Emmanuel Négrier, 130-139. París: La Découverte.

Demorgon, Jacques (2000). *L'interculturation du monde.* París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques (2002). *L'histoire interculturelle des sociétés*. París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques (2004). *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*. París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques (2005). *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*. París: Anthropos (Economica).

Demorgon, Jacques, Burkhard Müller, Edmond-Marc Lipiansky y Hans Nicklas (2003). *Dynamiques interculturelles pour l'Europe*. París: Anthropos.

Devereux, Georges (1975). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dietz, Gunther, y Laura Selene Mateos Cortés (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: Secretaría de Educación Pública-Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Doytcheva, Milena (2005). *Le multiculturalisme*. París: La Découverte.

Espagne, Michel (1994). "Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle". *Genèses, Sciences Sociales et Histoire,* 17 (septiembre): 112-121.

Espagne, Michel (1999). *Les transferts culturelles franco-allemands*. París: Presses Universitaires de France.

Fornet-Betancourt, Raúl, *et al.* (2002). *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*. México: Castellanos Editores.

Foster, George M. (1966). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Klesing-Rempel, Úrsula (1999). *Lo propio y lo ajeno*. México: Plaza y Valdés.

Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.

Muchembled, Robert (2007). *Cultural Exchange in Early Modern Europe, 1400-1700,* 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortiz, Fernando (2002). *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra [1940].

Pastor Alfonso, María José, y Francisco Almarcha Martínez (2011). *Interculturalidad*. Barcelona: Icaria.

Passeron, Jean-Claude (2006). *Le raisonnement sociologique*. París: Alban Michel.

Poirrier, Philippe (2004). *Les enjeux de l'histoire culturelle*. París: Éditions du Seuil.

Prato, Guliana B. (2009). *Beyond Multiculturalism*. Oxon: Ashgate.

Prost, Antoine (1997). "Sociale et culturelle, indissociablement". En *Pour une histoire culturelle,* con la dirección de Jean Pierre Rioux y Jean-François Serinelli. París: Le Seuil.

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovitz (1936). "Memorandum on the Study of Acculturation". *American Anthropologist,* 38, 1 (enero-marzo): 149-152.

Taylor, Charles, *et al.* (2001). El *multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Tutino, John (1997). "Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la Independencia". En *La reindianización de América, siglo xix,* coordinado por Leticia Reina. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Siglo XXI Editores.

Villanova, Roseline de, *et al.* (2001). *Construire l'Interculturel?* París: L'Harmattan.

Wachtel, Nathan (1971). *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.

Semblanzas de los autores

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Es investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Obtuvo su título de licenciado en economía en 1980 y sus grados de maestría y doctorado en economía en 1983 y 1988, respectivamente, por la UNAM; en sendos títulos recibió mención honorífica. Desde 1977 se vinculó al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM como colaborador de investigación, después como becario de maestría y doctorado y luego, a partir de 1985, se integró como investigador. En el periodo de 1988 a 1989 llevó a cabo su estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones Históricas de la prestigiada Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, Francia, donde realizó la investigación titulada "La Escuela de los Annales, la obra histórica de Fernand Braudel y el marxismo". Desde el inicio de sus investigaciones, buena parte de su periplo intelectual se ha orientado a indagar y explicar de modo propio la obra de Braudel y de la mal denominada Escuela de los Annales, siendo uno de los estudiosos más reconocidos a nivel mundial de este importante historiador del siglo XX y de esta corriente historiográfica francesa. A él se debe la realización de las Jornadas Braudelianas Internacionales, celebradas en los años noventa y en la primera década del siglo XXI en la Ciudad de México; en París, Francia; en Savona, Italia; en Wasseenar, Holanda, y en Binghamton, Estados Unidos.

Otro tema de investigación dentro de su recorrido como científico social comprende la "microhistoria italiana", así como la perspectiva del "análisis de los sistemas-mundo", lo que lo ha llevado a trabajar a la par con el reconocido científico social Immanuel Wallerstein. Actualmente

trabaja el tema de los movimientos antisistémicos contemporáneos en México, América Latina y el mundo.

Pablo Alejandro Alabarces
Es licenciado en letras por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires (1987) y magister en sociología de la cultura por la Universidad Nacional de General San Martín (1999). En 2002 se doctoró en filosofía por la Universidad de Brighton, Inglaterra. Actualmente es profesor titular del Seminario de Cultura Popular en la carrera de ciencias de la comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. También fue coordinador del grupo de trabajo Deporte y Sociedad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (1999- 2003). Es profesor titular de la cátedra Sociología del Deporte en la Universidad Nacional de La Plata (unlp). Es investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Dicta, asimismo, clases de posgrado en otras universidades de Argentina y Latinoamérica, entre ellas la Universidad Estadual de Campinas (Brasil), donde inauguró la Cátedra de Estudios Argentinos en el 2003.

Gilberto Giménez
Es doctor en sociología por la Universidad de la Sorbona, París III; licenciado en ciencias sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana de Roma, y licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas, España. Actualmente es investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (unam) y profesor de asignatura en el programa de posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (sni), nivel III. Es director y fundador del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales desde 1999, así como director de la revista electrónica del mismo nombre. Es autor de varios libros que han tenido una amplia recepción, entre los que destacan sus más recientes títulos: *Teoría y análisis de la cultura*, 2 t. (2005), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (2007), *El debate polí-*

tico en México (2008) y *La sociología hoy: debates contemporáneos sobre cultura, individualidad y representaciones sociales* (2010). En 2017 fue nombrado como investigador emérito por unanimidad en el pleno del Consejo Universitario de la UNAM.

Rogério Haesbaert
Es doctor en geografía por la Universidad de São Paulo, en tándem con el Instituto de Estudios Políticos en París. Realizó estudios de posgrado en el Departamento de Geografía de la Open University, en Inglaterra, donde también fue profesor visitante, trabajando con la geógrafa Doris Massey. También fue profesor visitante en la Universidad de Toulouse, Francia; en la Universidad de París VIII y en la Universidad de Buenos Aires. Desde 1986 es profesor asociado del Departamento de Geografía de la Universidad Federal Fluminense, donde dirige el núcleo de estudios sobre regionalización y globalización. Es investigador nivel 1 del CNPq, con experiencia en las áreas de geografía humana (con énfasis en geografía política y geografía cultural), geografía regional y teoría de la geografía, principalmente en los siguientes temas: territorio, desterritorialización, identidad territorial, globalización, región y regionalización. Entre sus publicaciones se destacan los libros *O Mito da desterritorialização: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade* (traducido al español); *Regional-global: dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea*; *Des-territorialização e identidade: a rede 'gaúcha' no nordeste*; *Territórios alternativos* y *RS: Latifúndio e identidade regional*. Participó en el comité asesor del CNPq como representante del área de geografía humana y fue miembro de la comisión de evaluación de los posgraduados en geografía de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior (Capes).

Catherine Héau
Es doctora en estudios mexicanos por la Universidad de Perpiñán (Francia), bajo la dirección del historiador Jean Meyer, con una tesis sobre la historia del zapatismo a través de sus corridos, recopilados en un intenso trabajo de campo que se publicó en 1991 con el título de *Así cantaban la Revolución*. Es también pasante de doctorado en historia de

México en la Universidad Nacional Autónoma de México (unam) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Actualmente es profesora-investigadora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (enah), donde imparte los cursos de historia cultural, cultura popular y relaciones de poder, cultura popular e historia y teoría antropológica en la licenciatura de historia. En la línea de la escuela de estudios culturales de Birmingham, particularmente de los trabajos de E.P. Thompson, y de la escuela francesa de Roger Chartier en torno a las representaciones sociales, Catherine Héau trabaja y aplica los conceptos que permiten analizar la acción social y la formación de los actores sociales en lugares y tiempos determinados. Su trabajo es un ejemplo de cómo la historia cultural permite articular los componentes culturales —en este caso los corridos—, políticos y sociales de las clases subalternas para explicar el surgimiento de un actor social muy reconocido, el zapatismo, como heredero de la tradición del liberalismo popular mexicano del siglo xix.

Hugo José Suárez

Es doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina-Bélgica (2001). Actualmente es investigador titular B de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (unam). Además, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Fue *visiting scholar* en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Columbia, de Nueva York, de agosto 2013 a julio 2014. En el ámbito de la docencia, ha impartido cursos de grado y posgrado en la unam, El Colegio de Michoacán, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente, la Universidad de Costa Rica, la Universidad de Guanajuato, la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile), la Universidad Católica Boliviana y la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia). Entre sus libros cabe citar *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México* (2015), *Un sociólogo vagabundo en Nueva York* (2015), *Creer y practicar en México* (libro colectivo, 2014), *Sociólogos y su sociología* (2014), *Las formas de pertenecer* (2014), *La sociedad de la incertidum-*

bre (2013), *Sueño ligero. Memoria de la vida cotidiana* (2012), *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco* (2012), *El nuevo malestar en la cultura* (2012), *Tertulia sociológica* (2009), *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido* (2008). Es miembro del comité de redacción de la revista internacional de sociología de las religiones *Social Compass* y de la revista *Cultura y Representaciones Sociales*. Ha publicado varios artículos científicos en distintas revistas nacionales e internacionales, así como capítulos en libros académicos. Líneas de investigación: sociología de la religión y de la cultura, prácticas religiosas en México, metodología cualitativa, cultura y política en Bolivia.

El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en mayo de 2017
en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V.,
ubicados en 5 de Febrero núm. 2309,
col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec,
Estado de México. C.P. 52170.

La composición tipográfica se hizo
con la fuente Arno Pro (9, 11.5 y 16 pts.).
La edición en offset consta de 200 ejemplares
en papel cultural de 90 gramos.